




KÖPRÜLÜ KÜT.
500

الاصفهاني



صاحبه عبد الوهاب الموردي

صاحبه العبد الفقير الى الله الغني
بن عمر الحلبي غفر الله لهما





٥٠٠

شرح مختصر ابن الحاجب للمولى
العلامة ذي المناقب والمفاخر
خلف الاوائل وفخر الاواخر
شمس الملة والدين ناصر الشريعة
المحمدية شاكر الطريقة المستقيمة
شافعي عصره رضي الله عنه
وبوّأه في اعلى عليين
مع النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا انه
تعالى على ذلك قدير وبالاجابة
جدير وصلى الله على سيدنا
محمد واله اجمعين والحمد لله
رب العالمين

الاصفهاني

سعد علمك لعوض الملك الحي
عبد اللطيف بن علي بن موسى عفا
عنهم الصمد سامح بعفو جمع الروائح
والعصر اول الكاتب
بسعايه يحيى بمحروسة قسطنطينية

وكتب العبد الفقير محمد بن مصطفى
الشهير بابن الكسارى عفي عنهما

من ودايع الدهر المحتال
عند افقر عباد الله المتعال
محمد بن مصطفى بن كمال
محا الله ذنوبه عن صحيفة الاعمال

من من الله سبحانه على العبد الاقل منه وحسانه
عبد العزيز ابن ابراهيم سعد الدين
عفا الله سبحانه عنهما

انتقل الى يد الفقير الودي
مصطفى بن محمد بالشري
في اواسط شعبان
بلدة قسطنطينية



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أظهر بدائع
مصنوعاته على أحسن النظام وخصص من بينها نوع الإنسان بمزيد
الطول والإنعام وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام وأرشدهم
طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام ليباشروا الحلال منها ويجانبوا عن
الحرام وأشهد أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله الذي فضله على جميع الأنام صلى الله عليه وآله وأصحابه الغر الكرام
ما هطل غمام وعطر كمام أما بعد فتطابق قاضي العقل وهو لا يبدل ولا يعزل فقد
وشاهد الشرع وهو المزكي المعدل على أن أرجح المطالب وأربح المكاسب وأعظم
المواهب وأكرم الرغائب هو العلم لأنه عمل القلب الذي هو أشرف الأعضاء
وسعي العقل الذي هو أعز الأشياء وناهيك شرفا ومرتبة وجلالا ومنقبة قوله
عز وعلا شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط فإنه
بدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بأولي العلم وأشرف العلوم وأكملها وأنفع المعارف
وأجلها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية إذ بها يكمل انتظام المعاش في
الدنيا ويحصل اغتنام الارتياش في العقبى وكان علم أصول الفقه من جملتها في الرتبة
العظمى والدرجة العليا إذ جمع فيه الرأي والشرع واصطحب فيه العقل والسمع
ومما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة مختصر منتهى الوصول والأمل في
علمي الأصول والجدل من مصنفات الإمام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين



أبي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه وكساه حلل رضوانه
كتاب صغير الحجم وجيز النظم غزير العلم كبير الاسم مشتمل على محض المهم فقصدت
لأن أشرحه شرحا يبين حقائقه ويوضح دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه
ويكشف عن وجوه المعاني نقابه مقتصدا عن مختصر اختصارا يؤدي إلى الإخلال
ولا مطنب إطنابا يؤدي إلى الإملال ساعيا في حل مشكلاته وفتح معضلاته
وتقرير معاقده وتحرير قواعده ودفع الشبهات الواردة على مقاصده وأسميه بيان
بيان المختصر وأخدم به خزانة من خصه الله تعالى بالسعادات المتظاهرة والكرامات
المتوافرة وهو المولى الصاحب الأعظم الأكمل الأعدل الأنصف الأعلم سلطان سلاطين
وزراء العالم مالك نواصي أصحاب السيف والقلم المؤيد من السماء المظفر على الأعداء الجامع
بين الرياستين الحكمية والحكمية الحاوي للفضيلتين العلمية والعملية ذي العز القاهر
والشرف الباهر من لم يباهر بالوزارة أنفا من زينة الدنيا ومن زهراتها
بالعلم والأخلاق صار مباهيا طوبى لنفس زينت بصفاتها رشيد الحق
والدنيا والدين عماد الإسلام والمسلمين الساطع من جبينه أنوار الهدى الرافع يمينه
رايات العلى صاحب الأخلاق الزاكية والهمم العالية محيي السنن الفاضلة ومظهر
الرسوم العادلة هو الذي كفه بحر ومنطقه در ومنزله للمرتجي حرم فيه محاسن شتى
لا شبيه لها تجل عن أن ينال الفضل والكرم ما قال لا قط إلا في تشهده
ولا نعم إلا حاشا النعم زاده الله توفيقا على توفيقه الله والقوة الفضلا وجعل

هي ما يبدأ به قبل المقصود لذاته لتوقف ذات المقصود عليه فقط وهي اما تصورات
وهي تصور الموضوع واجزائه وجزئياته واعراضه الذاتيه وتسمى الحدود واما تصديقات
وهي المقدمات التي تولف منها قياسات العلم وتسمى القضايا المتعارفة ان كانت بينة وتسمى
المبادي على الاطلاق والا فان كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم تسمى اصولا
موضوعة وان كان مع استنكار وتشكيك تسمى مصادرات والمبادي بهذا
المعنى من اجزاء العلم وقد يطلق على معنى آخر وهو ما يبدأ به قبل المقصود لتوقف ذاته
عليه او تصوره او الشروع فيه وبهذا المعنى لا يكون من اجزاء العلم بتمامها ضرورة دخول
الحد وتصور الغاية وبيان الاستمداد فيها مع انها لا يكون من اجزاء العلم والمراد بقوله
فالمبادي هو الثاني لا الاول لان تصور العلم وتصور غايته وبيان انه يستمد من اي علم
لا يكون مبادي بالمعنى الاول ويكون مبادي بالمعنى الثاني لان الشروع في العلم وتصوره
موقوف عليها وان لم يكن من اجزائه فلا يكون جزء من اصول الفقه وان كانت جزء من المختصر
اما حده لقبا اي حد اصول الفقه واللقب علم يتضمن مدحا او ذما واصول الفقه
لقب منقول عن المركب الاضافي ومفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه اللقبي
اما انه لقب فلان اصول الفقه وسيلة الى استنباط الاحكام الشرعية التي بها انتظام
المعاش في الدنيا واغتنام الارتياش في العقبى وهو من اعظم المدائح واما ان مفهومه الاضافي
غير صادق على مفهومه اللقبي لان مفهومه اللقبي هو العلم ومفهومه الاضافي
هو متعلق العلم فلا يصدق عليه فالعلم لا يمكن حد نوع من العلم الا بذكر متعلقه

قوله

لان اضافه

القضايا المتعارفة

الاصول الموضوعة

المصادرات

لان اضافة العلم الى متعلقه داخلة فيه او عارضة لازمة على اختلاف الرايين فلذلك قيد
العلم بالقواعد والمراد بالعلم هاهنا الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب قطعي والقواعد
هي الامور الكلية المنطبقة على الجزئيات ليعرف احكامها منها وهي عام لانها جمع معرف
باللام واحترز بها عن العلم بالامور الجزئية وعن العلم ببعض مسائل الاصول لانه وان
كان من الاصول لكنه ليس نفسه لان بعض الشيء غيره وقوله يتوصل بها الى استنباط
الاحكام احترز به عن العلم بالقواعد التي يستنبط منها الصنائع والعلم بالماهيات
والصفات وفي ذكر التوصل اشارة الى انه طريق غير مقصود بالذات بل بالعرض وقيل خرج
بالاحكام اي جميعها علم الخلاف لانه علم بقواعد يستنبط منها بعض الاحكام لا
كلها وفيه نظر لانه يلزم ان يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك وقوله الشرعية
احترز به عن الاحكام الاصطلاحية والعقلية وقوله الفرعية احترز به عن الاصولية
وقوله عن ادلتها التفصيلية لا يحترز به عن شيء لان المراد من الاحكام الاحكام الفقهية
وهي لا يكون الا كذلك هذا تحرير الحد واما الشبهات الواردة عليه فمنها انه لا يطرد لا نطباقه
على الخلاف واجيب عنه بان الخلاف علم بالقواعد التي يستنبط بها بعض الاحكام وهذا
الجواب ضعيف لما ذكرنا بل الحق ان يقال خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف لانه علم بقواعد
يتوصل بها الى حفظ الاحكام المستنبطة او ردها ولا يتوصل بها الى الاستنباط ومنها
انه قد اعتبر في الحد اضافة العلم الى المعلوم والاضافة الى المعلوم خارجة عن حقيقته لانه
صفة حقيقية تلزمها الاضافة وقد اجيب عنه بان العلم المطلق اختلف في كونه صفة

الثالث ح

حقيقية او اضافية وعلى التقديرين لا ترد الشبهة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لا
يلزم ان يكون علم اصول الفقه صفة حقيقية اذ القوم سموا في اصطلاحهم العلم المضاف
الى الجملة المذكورة اصول الفقه فلا يكون المعلوم الذي هو متعلق العلم خارجا وفيه نظر لان
المعلوم خارج عن العلم سواء كان العلم المضاف الى الجملة المذكورة صفة حقيقية او اضافية
والجواب عنه انا لا نسلم ان الاضافة الى المعلوم خارجة عن العلم المضاف الى الجملة المذكورة
لان المراد من علم الاصول هو العلم المضاف لا العلم المطلق ولئن سلمنا خروجها لكن لا نسلم
ان التعريف بالامر الخارجي ليس بحد لان المراد بالحد المعرف الجامع المانع لا الحد الحقيقي المركب
من الذاتيات ومنها ان القواعد تتناول خبر الواحد والقياس وكل واحد منهما قاعدة ظنية
فكيف يصح ان يكون معلوما واجيب عنه لا خلاف المجتهد في ذلك اذ كل واحد يفيد الظن
ولهذا الاعتبار يسمى مظنونا ومن جهة انه دل القاطع على وجوب اتباع الظن يكون معلوما
وفيه نظر لان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون
معلوما من هذه الجهة بل الجواب ان يقال لا نسلم ان كل واحد من القياس وخبر الواحد قاعدة
بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعدة والظن متعلق بما افاده والعلم متعلق بنفسه ولا امتناع
في تعلق العلم بشيء يكون ما افاده مظنونا قوله واما حده اي حد اصول الفقه من حيث
هو مضاف لا من حيث هو اللقب انما يعرف اذا عرف جزءاه قال ثم الاصول الادلة اقول
الاصول جمع اصل وهو ما يحتاج اليه وقيل ما يبتنى عليه الشيء وفسره هاهنا بالادلة واللام
في الاصول او الادلة للعهد والمعهود الاصول المضاف والادلة السمعية وهذا التعريف لفظي

الثاني ح

مناسب

مناسب لما في اللغة لان الادلة يحتاج اليها الشيء ويبتنى عليها قوله والفقه لغة الفهم
قال الله تعالى لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وفي الاصطلاح ما ذكره والعلم
قد مر تفسيره وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد
الراجح والاحكام سيأتي تفسيرها والجهة الموجبة للنسبة الى الشرع كون تعلمها او
كون العلم بتعلقاتها مستفادا منه لا كونه هو واتها منه على ما قيل لانه غير صحيح
لان وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما والجهة الموجبة للنسبة الى الفروع
كون ادلتها التفصيلية متفرعا على الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي
هو فرع العلم والادلة التفصيلية هي الامارات التي جوزها الائمة وخصصوها بالمسائل
ومتعلق العلم اما ان يكون قائما بذاته او لا والاول الذوات كالجواهر والثاني اما ان
يكون مبدأ للتغير او لا والاول الافعال والثاني اما ان يكون مقتضيا للنسبة مفيدة
او لا والاول الاحكام والثاني الصفات الحقيقية فخرج بالاحكام العلم بالذوات
والصفات الحقيقية والافعال وبالشرعية الاحكام العقلية وبالفرعية الاصولية وبقوله عن
ادلتها التفصيلية علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب الصلاة والزكاة والحج لان
علمنا بهذه الاشياء ضروري غير محتاج الى دليل وبالاستدلال اعتقاد المستفتي والباء
في قوله بالاحكام متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالاحكام وليس المراد من العلم
بها تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من
مسائل الكلام بل التصديق بكونها متعلقة بالافعال كقولنا شرب الخمر حرام والبيع

حقيقية او اضافية وعلى التقديرين لا ترد الشبهة اما على الظاهر واما على الاول فلانه لا
يلزم ان يكون علم اصول الفقه صفة حقيقية اذ القوم سموا في اصطلاحهم العلم المضاف
الى الجملة المذكورة اصول الفقه فلا يكون المعلوم الذي هو متعلق العلم خارجا وفيه منع لان
المعلوم خارج عن العلم سوا كان العلم المضاف الى الجملة المذكورة صفة حقيقية او اضافية
والجواب عنه انا لا نم ان الاضافة الى المعلوم خارجة عن العلم المضاف الى الجملة المذكورة
لان المراد من علم الاصول هو العلم المضاف لا العلم المطلق ولئن سلمنا خروجها لكن لا نم
ان التعريف بالامر الخارجي ليس بحد لان المراد بالحد المعرف الجامع المانع لا الحد الحقيقي المركب
من الذاتيات ومنها ان القواعد تناولت خبر الواحد والقياس وكل واحد منهما قاعدة ظنية
فكيف يصح ان يكون معلوما واجيب عنه لاختلاف الجهتين صح ذلك اذ كل واحد يفيد الظن
وهذا الاعتبار يسمى مظنونا ومن جهة انه دل القاطع على وجوب اتباع الظن يكون معلوما
وفيه نظر لان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون
معلوما من هذه الجهة بل الجواب ان يقال لا نم ان كل واحد من القياس وخبر الواحد قاعدة
بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعدة والظن متعلق بما افاده والعلم متعلق بنفسه ولا امتناع
في تعلق العلم بشئ يكون ما افاده مظنونا قوله واما حده اي حد اصول الفقه من حيث
هو مضاف لا من حيث هو اللقب اشار اليه اذ اعرف جزوانه قال فالاصول الادلة اقول
الاصول جمع اصل وهو ما يحتاج اليه وقيل ما يبتنى عليه الشئ وغيره وههنا الادلة واللام
في الاصول والادلة للعهد والمعهود الاصول المضاف والادلة السمعية وهذا التعريف لفظي

الشيء ح

مناسب لما في اللغة لان الادلة يحتاج اليها الشئ ويبتنى عليها قوله والفقه لغة الفهم
قال الله تعالى لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وفي الاصطلاح ما ذكره والعلم
قد مر تفسيره وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد
الراجح والاحكام سيأتي تفسيرها والجهة الموجبة للنسبة الى الشرع كون تعلقها او
كون العلم بتعلقها مستفادا منه لا كونه وجودها منه على ما قيل لانه غير صحيح
لان وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما والجهة الموجبة للنسبة الى الفروع
كون ادلتها التفصيلية متفرعا على الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي
هو فرع العلم والادلة التفصيلية هي الامارات التي جوزها الائمة وخصصوها بالمسائل
ومتعلق العلم اما ان يكون قائما بذاته او لا والاول الذوات كالجواهر والثاني اما ان
يكون مبدأ للتغير او لا والاول الافعال والثاني اما ان يكون مقتضيا للنسبة مفيدة
او لا والاول الاحكام والثاني الصفات الحقيقية فخرج بالاحكام العلم بالذوات
والصفات الحقيقية والافعال وبالشرعية الاحكام العقلية وبالفرعية الاصولية وبقوله عن
ادلتها التفصيلية علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة والحج لان
علمنا بهذه الاشياء ضروري غير محتاج الى دليل وبالاستدلال اعتقاد المستفتي والباء
في قوله بالاحكام متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالاحكام وليس المراد من العلم
بها تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من
مسائل الكلام بل التصديق بكونها متعلقة بالافعال كقولنا شرب الخمر حرام والبيع

حلال او اشاله ذلك ليس هنا بحث وهو ان التصديق على الوجه المذكور بمعنى اليقين او
بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن والتقليد قال بعض الشارحين لو كان
بمعنى اليقين اي الاعتقاد الجازم المطابق لا بمحض التقليد وتعلق قوله عن ادلتها
التفصيلية بالفرعية لم يدخل التقليد لان اعتقاد المقلد غير يقيني ويخرج علم الباري تعالى
بالاستدلال لا بقيد عن ادلتها التفصيلية على تقدير تعلقها بالفرعية لان تفرع الاحكام
عن ادلتها التفصيلية لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها وفيه نظر لان فرعية الاحكام عنها
اما من حيث الوجود او من حيث العلم والاول باطل ضرورة كون الحكم قديما والثاني يلزم
تفرع العلم والعجب انه ذكر بعد هذا في شرحه ان الفرعية صفة الاحكام وهي باعتبار
التصور لا باعتبار الوجود اذ عدم الادلة لا يوجب عدمها وعدم الفرع مرتب على عدم
الاصل فهي فرع باعتبار العلم لحصولها للافعال وايضا الاحكام ليست هي فرعا بل
منسوبة الى الفرع والحق ان العلم بالمعنى الاعم وقوله عن ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم
وبه خرج علم الله تعالى ورسوله عليه السلام وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة لانه غير مستفاد
من الادلة وما قيل ان علم الله تعالى بالاحكام عن الادلة التفصيلية لان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فباطل لان الادلة لا تكون علة للاحكام بل تكون امارات لها الا لما قيل ان الدليل
بالمعنى المذكور وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري يمنع ان يكون
علمه تعالى عن الادلة ضرورة امتناع حصول العلم له بالنظر لان ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه جاز ان يكون مستلزما للمطلوب الخبري من غير ان ينظر فيه فلا يلزم من

حصول علمه

حصول علمه تعالى عن الادلة حصوله بالنظر فان قيل فعلى هذا قيد الاستدلال ضايع
لانه يخرج بقيد عن ادلتها التفصيلية علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة
والحج واعتقاد المستفتي لانه ليس شيء منها حاصلا عن الادلة التفصيلية اجيب عنه
بانا لا نسلم ان اعتقاد المستفتي ليس بحاصل عن ادلتها التفصيلية وذلك لان اعتقاد المستفتي
مستند الى علم المفتي المستند الى الادلة التفصيلية فاعتقاد المستفتي مستند الى
الادلة التفصيلية وقولنا العلم الحاصل عن الادلة التفصيلية لا يقتضي ان يكون حاصلا
عنها بلا واسطة فبقوله بالاستدلال يخرج اعتقاد المستفتي لانه وان كان حاصلا
عنها لكنه ليس بالاستدلال فان قيل لم قيل في عدم خروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية
يمكن ان يقال في عدم خروجه بالاستدلال اجيب بان تقديره بالاستدلال عليها
اي العلم واعتقاد المستفتي لم يستدل عليه هذا اذا اريد بالعلم المعنى الاعم واما اذا اريد [عليها]
بالعلم اليقين يلزم بطلان التعريف من وجهين الاول انه لم يتناول العلم ح اعتقاد المستفتي
فلم يحتج الى قيد يخرجه فيكون قيد الاستدلال ضايعا والثاني انه يرد الشبهة المشهورة
وهي ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني
ظني فكيف يصح ان يكون علما وما ذكروه في جوابه ضعيف لما قرر الجواب هو ان يقال لا نسلم
ان الفقه من باب الظنون لان المراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام
وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احداهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية والثانية ان كل ما هو مظنون

وجب العمل به للاجماع ولان الظن هو الحكم بالطرف الراجح فاما ان يعمل به وبالطرف
الآخر فيلزم الجمع بين النقيضين او لا بهذا ولا بذاك فيلزم ارتفاع النقيضين او بالمرجوح
فقط فيلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف العقل فتعين العمل بالطرف الراجح قطعا
ويلزم من هاتين المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب العمل به قطعا الا انه وقع
الظن في طريقه لانه وقع محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول
ظنيا كون القضية ظنية اما بيان ضعفه فمن وجوه منها ان الاحكام لا يدل على وجوب
العمل بها الا على سبيل المجاز والالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فان قيل لا
نم ان الالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فان الحدود الناقصة والرسوم التامة
والناقصة لا تدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز اجيب عنه بان الحد
الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا لكان تعريفا للشيء بنفسه بل
اريد منهما المفهوم المطابقي ودلالتهما على مفهومهما المطابقي بالحقيقة لا بالمجاز
ومنها ان العلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي والفقه من الادلة
التفصيلية فان قيل لا نم انه من الدليل الاجمالي لان الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى
في [illegible] لان المحكوم به وهو قولنا مظنون في كل منها مغاير للمحكوم به في آخر لان
ظن كل حكم مستفاد عن دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر وتغاير
الظن يوجب تغاير المظنون من حيث هو مظنون اجيب عنه بان التغاير
بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا ومنها انه لا نم ان هو لكل واحد مظنون

وجب

وجب العمل به قطعي للاجماع قلنا لا نم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة
الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان الاجماع قطعي ولكن لا نم ان هذا الاجماع
بلغ الينا بالتواتر حتى يفيد القطع والوجه الثاني المذكور ههنا في قطعيته ضعيف لانا
لا نم انه ان لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا
يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما وايضا لا نم انه ان عمل
بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك لو كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا في الواقع
وهو ممنوع اذ يقال ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول المراد بالراجح
في الواقع اما ان يكون هو الثابت فيه او غيره فان كان الاول فلا نم ان الظن هو
الحكم بالطرف الراجح لجواز كذبه وان كان الثاني فيفسره حتى نتصوره اولا ثم نتكلم
عليه ثانيا ومنها انه يلزم انحصار جميع الفقه في الوجوب فيخرج عنه العلم بالندب
والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق فان قيل التوصيف للوجوب
على سبيل التمثيل لان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون
فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به وان ظن حرمته العمل بها وكذا الباقي اجيب — علم حرمته صح
عنه بان القياس المذكور لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن فان قيل المراد
وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد
ندبيته اجيب عنه بانه لا دلالة لقوله العلم بالاحكام على ذلك فيكون التعريف فاسدا
قوله وايراد الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود لان الاخص اخفى والاعم لا يدل

على الاحق اصلا فيجب تحقق المحدود عند تحقق الحد وهو الاطراد وانتفاؤه عند
انتفائه وهو العكس فالسؤال اي حال ان الحد غير صحيح لانه اما غير مطرد او غير منعكس
لان المراد بالاحكام بعضها او جميعها فان كان الاول يلزم عدم الاطراد الحد لصدقه
بدون تحقق المحدود لان المقلد عالم بعض الاحكام فيصدق على علمه حد الفقه ولا يكون
علمه فقها لان المقلد لا يسمى فقيها وان كان الثاني يلزم عدم الانعكاس لصدور تحقق المحدود
بدون الحد لان الائمة المجتهدين فقهاء ولم يعلموا جميع الاحكام لصدور ثبوت لا ادري
بالنسبة اليهم لانه سئل مالك رضه عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري
قوله واجيب اجاب المصنف عنه على كل واحد من شقي الترديد بداءا على الاول
فلانا لا نم عدم الاطراد قوله لصدوره على المقلد فيه قلنا المراد من الادلة الامارات
وهي التي يعتبرها الشرع ويحتاج في الاستدلال بها الى معرفة التعارض وح لا يخلو اما ان يكون
المراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام عن الامارات المذكورة بالاستدلال او غيره فان كان
الاول فلا نم انه لا يكون فقيها حتى يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نم صدق الحد
عليه حتى يلزم انتفاء عدم الاطراد واما على الثاني فانا لا نسلم عدم الانعكاس قوله لثبوت
لا ادري قلنا لا نم انه اذا ثبت لا ادري بالنسبة الى الكل يلزم عدم الانعكاس وانما
يلزم ان لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم بها بالفعل بل المراد تهيؤ العالم
للعلم بجميعها وح يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادري والمراد
بالتهيؤ الاستعداد والتوسل الى العلم عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط

قوله واما فائدته اعلم ان فائدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى التي تتوصل
بها الى السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى قوله واما استمداده هذا هو
القسم الثالث من المبادي وقد جمع فيه فائدتين احديهما بيان انه من اي علم شرح م
يستمد والثانية بيان بعض ما يستمد والاولى ليست من المبادي المصطلحة
عند المنطقيين بخلاف الثانية قوله اما الكلام فلان الادلة الكلية هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس من حيث هي ادلة تتوقف على معرفة الباري وصدق
المبلغ وهو الرسول صلعم وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك
من الكلام وقوله الادلة الكلية يتناول الادلة الاجمالية التي يستفاد منها الادلة
قوله م التفصيلية والادلة التي يثبت بها مسائل الاصول واما العربية فلان الادلة التي يستفاد
منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيا الدلالة فيتوقف دلالتهما
على معرفة موضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم و
قوله م الافراد والتركيب والاشتراك والترادف والنقل والاضمار وغيرها واما الاحكام تصور
اما استمداده من الاحكام فمن جهة التصور لان قصد الاصولي يتوجه الى معرفة كيفية
استنباط الاحكام من الادلة ولا يمكن معرفة كيفية استنباط الاحكام تتوقف
على تصور الاحكام ولان الاحكام اما محمولات المسائل ككون مقتضى الامر الوجوب
ومقتضى النهي التحريم او متعلقاتها ككون العام اذا خصص يكون حجة في الباقي
فلابد من تصورها ليتمكن من اثباتها او نفيها واما التصديق بالاحكام من حيث هي متعلقة

بامثال المكلف على سبيل التفصيل فلا يكون استمداد الاصول منه لان التصديق
بها من مسائل الفقه وهو يتوقف على الاصول فلو استمد الاصول منه لزم
الدور وكذا التصديق بها من حيث هي محمولات مسائل الاصول او متعلقاتها
لا يكون من المبادي لان المسائل يتوقف على المبادي فلو استمد الاصول منه
لتوقف على نفسه وهو محال واعلم ان التصديق بوجود الاحكام من حيث هي
مسائل الكلام فيكون من مبادي الاصول والتصديق بالاحكام من حيث تعلقها بالافعال
لا يكون من المبادي لما ذكرنا فقول المصنف والا جاء الدور انما يستقيم لو حمل
التصديق على ما ذكرنا قوله الدليل لغة قيل ان قوله الى قوله مبادي اللغة
من المبادي الكلامية وانما ابتدا بها لانه لما ذكر ان استمداده من الكلام والعربية
والاحكام اراد ان يبين ما يستمد به على الترتيب فبدا بالكلام وفيه نظر لان بحث
الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام ونسبته الى الكلام كنسبته الى الاصول
لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية والاولى ان يقال لما ذكر الدليل في حد الاصول
والفقه ولم يسبق شيء يعرف منه الدليل اراد ان يشير الى معناه والدليل في اللغة هو
المرشد وما به الارشاد والمرشد هو الناصب للعلامة او الذاكر لها وما به الارشاد
العلامة التي نصبت للتعريف فعلى هذا يكون ما به الارشاد معطوفا على المرشد لا على الذاكر
ويمكن ان يكون معطوفا على الذاكر لان المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على
العلامة المنصوبة اذ الفعل قد ينسب الى الآلة كما يقال السكين قاطع قوله وفي الاصطلاح

بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام

فما لا يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح وما يمكن ان يتوصل بصحيحه الى
مطلوب خبري لو سمي شيء منها دليلا فخرج عنه المقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل
بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كان مادته صادقة ودخل فيه
المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد الى مطلوب خبري
وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وخرج عنه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري
اعني الاقوال الشارحة وانما قال يمكن ولم يقل يتوصل بالفعل ليتناول الدليل الذي
لم ينظر فيه وخرج عنه القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا اذ المرتبة لا يمكن ان يتوصل
بالنظر الصحيح فيها ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب الخبري اعم من ان يكون
علميا او ظنيا قوله وقيل اي وقيل في تعريفه ان الدليل ما يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بالمطلوب الخبري فتخرج عنه الامارة لانه لا يتوصل بصحيح النظر
فيها الى العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالمعنى الثاني اخص مطلقا
من الدليل بالمعنى الاول قوله وقيل قولان اي وقيل في تعريفه انه قولان اي قضيتان
فدخل فيما عدا مبناه القياس البسيط والمركب وقوله يكون عنه اعم من ان يكون
لازما او غير لازم ليتناول الامارة وخرج عنه قضيتان لم يحصل منهما شيء آخر وقوله قول اي ج
آخر اي يكون مغايرا لكل واحد من القضيتين ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا

فانه يستلزم احدهما لعينه وقيل يستلزم اي وقيل يستلزم لذاته تعريف الدليل الذي
قد ان يقال عدا الستلزم لنفسه قولا آخر اعم من ان يكون الاستلزام بينا او غير بين ويتناول
الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي ويخرج عنه بقوله لنفسه قياس المساواة
كقولنا أ مساو لب وب مساو لج فانه يلزمه أ مساو لج ولكن لا لنفسه بل
بواسطة مقدمة اجنبية اي مقدمة غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وهو
قولنا كل ما هو مساو لب مساو لج وكذا خرج عنه القول المؤلف من قولين
المستلزم لقول آخر بواسطة عكس نقيض احدى مقدمتيه كقولنا جزء الجوهر يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم
قولنا جزء الجوهر جوهر ولكن لا لنفسه بل بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو
قولنا وما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وكذا خرج عنه الامارة فانها تستلزم
لنفسها قولا آخر لانه ليس بين الامارة وما تفيده ربط عقلي يقتضي لزوم القول الآخر
والدليل بالمعنى الثالث اخص منه بالمعنى الاول من وجه ضرورة صدق الاول بدونه عند
عدم القول وصدق الثالث بدونه على القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا وصدقهما معا على الاقوال
التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب الخبري وكذا بين الثاني والثالث عموم من
وجه وكذا بين الرابع وكل واحد من الاول والثاني والرابع اخص من الثالث مطلقا
ضرورة خروج الامارة عنه وقول من قال ان ذكر خصوصية القول لغو اذ استحضار المعنى
على وجه يكون لازما او لو لم يتخيل القول ولم يتلفظ به يكون دليلا اذا كان في الاصطلاح

مخصوصا

مخصوصا بالقول وجب تخصيصه في قوله ما يمكن ايضا بالقول فيه ما فيه لجواز ان يصطلح
قوم على تخصيص الدليل بالقول وقوم على عدم تخصيصه به قوله ولا بد الخ اراد ان
يبين ان الدليل لا بد ان يكون مركبا من مقدمتين وذلك لان المطلوب الخبري اذا كان
مجهولا فلا بد وان يكون في الدليل امر يوجب العلم او الظن به وذلك الامر يسمى الوسط
والى هذا اشار بقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب والوسط لا بد وان يكون حاصلا
للمحكوم عليه فيحصل الصغرى والمحكوم به حاصلا له او مسلوبا عنه او الوسط حاصلا له او
مسلوبا عنه فيحصل الكبرى فمن ثمه وجبت المقدمتان واعلم ان ما ذكره مخصوص
بالشكل الاول وبالضروب الباقية التي صغراه موجبة ولا يختص بالاقتراني الحملي كما ظن بعض بل يتناول
الشرطي ايضا ويمكن ان يكون مراد المصنف بيان الشكل الاول فقط لان باقي الاشكال
موقوف عليه فيكون تقدير كلامه ولا بد من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به حاصل
له او مسلوب عنه قوله والنظر لما ذكر النظر في تعريف الدليل اراد ان يشير الى معناه
والنظر يطلق على البصر وعلى الفكر والمراد ههنا هو الثاني فلذلك قال النظر الفكر و
الفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي مقدمها في التجويف الاوسط من
الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اعم من ان يكون في المحسوسات او في المعقولات
وعلى حركتها اذا كانت من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها الى المطالب
وقد يرسم الفكر بالمعنى الثاني بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن ليتوصل
بها الى امور مستحصلة وقد يطلق على حركة النفس من المطالب الى المبادي

من غير ان يجعل الرجوع منها الى المطلوب مرامه ولما كان مراد المصنف هو الفكر بالمعنى
الثاني قال الذي يطلب به علم او ظن تصورا او تصديقا قوله والعلم قيل اختلف
العلماء في حقيقة العلم وفي تحديده لا لخفائها بل لغاية وضوحها فذهب قوم الى انه لا يمكن
تحديده فقال امام الحرمين لعسره وذكر الغزالي في المستصفى انه يعسر تحديده على الوجه
المحقق بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم
مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذا كان حال المدركات
كذلك فما قولك في الادراكات ولكن يمكننا ان نشرح معناه بتقسيم ومثال وهذا
يدل على انه اراد بتحديده التحديد بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا فسقط سوال من قال
ان المثال والتقسيم ان افاد التمييز حصل التعريف الرسمي والا لم يحصل التعريف وقيل
التشابه بالتعريف باعتبار في نفسه اضافة اشتبهت انها من عوارضه او من ذاتياته وفيه نظر
لان هذا الاشتباه لا يمنع التعريف عادة في الباب انه يمنع تحديده بالحد الحقيقي
لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبه عليه قوله وقيل لانه ضروري قال الامام فخر
الدين الرازي انه لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لامتنع
تصوره والتالي ظاهر الفساد وفي المقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لاحتج
تصوره الى كسب اذ لا واسطة بينهما وح لا يعلم الا بغيره لامتناع كون الشيء معرفا
لنفسه وغير العلم لا يعلم الا بالعلم فيتوقف حصول العلم على غيره وهو يتوقف غيره عليه فيلزم
الدور فيلزم امتناع تصوره قوله اجيب تقرير الجواب ان يقال يتوقف تصور غير

العلم

نفس حو

العلم على حصول العلم بغيره لا على تصور العلم بغيره وحصول نفس العلم لا يتوقف
على العلم بغيره بل تصور العلم يتوقف على العلم بغيره فلا دور فان قيل تصور
غير العلم هو حصول العلم بغيره فكيف يصح قوله يتوقف تصور غير العلم على حصول العلم
بغيره اجيب بان تصور غير العلم اخص من حصول العلم بغيره لان العلم ينقسم
الى التصور والتصديق ولا امتناع في توقف الخاص على العام قال في تقرير الجواب
ان غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم لا على تصوره وتصور العلم يتوقف
على حصول الغير لا على تصوره وهو باطل فان تصور العلم لا يتوقف على حصول
الغير بل على تصوره لان تصور المحدود يتوقف على تصور الحد قوله الثاني ان
كل واحد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا كان مطلق العلم
اولى ان يكون ضروريا قوله واجيب تقريره ان العلم الخاص يستلزم حصول
حصول العلم المطلق ولا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وانما الكلام
في قوله او تقدم تصوره دفعا لوهم هو ان يقال ان حصول العلم يستلزم تصوره
حال حصوله او قبله او بعده وقال بعض الشارحين في تقرير الوجه الثاني ان مطلق
العلم لو لم يكن بديهيا لما كان تصديق بديهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان مطلق العلم لو توقف على الكسب والتصديق احد قسمي العلم المتوقف على مطلق العلم
لتوقف التصديق على الكسب لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك
الشيء وقرر جوابه على هذا الوجه وهو ان المصنف اعترض على الملازمة وعلى
ان الدليل المذكور لا يبيح الملازمة بانه لا يلزم من حصول امر تصوره ولا
تقدم تصوره اي لا يلزم من حصول العلم بداهة التصديق تصور العلم ولا تقدم

الوجه الثاني ان كل احد صح

تصوره اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان وحصول
العلم بالانتساب وبطرفيه لا يستدعي تصوره ولعل هذا الشارح اذ الاحوط
قوله اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان
ويعلم من تفسير البداهة لم يجد هذا الجواب كما ينبغي لان العلم ببداهة التصديق
على الوجه الذي قرره علم بعلم خاص والعلم بالعلم الخاص مستلزم للعلم بالعلم المطلق
لحصول العلم ببداهة التصديق يستدعي تصور العلم بل الجواب ان يقال لا نم ان تصور
مطلق العلم لو كان بالكسب يلزم كسبية التصديق قوله لان التصديق يتوقف على مطلق
العلم ومطلق العلم يتوقف على الكسب قلنا لا نم ان مطلق العلم يتوقف على الكسب بل تصور
مطلق العلم يتوقف على الكسب والتصديق البديهي يتوقف على حصول العلم ولا
يلزم من حصول العلم تصوره ولا تقدم تصوره قوله ثم يقول لو كان لما ابطل
الدليل استدل على امتناع كونه ضروريا وبنى على تعريف التصور الضروري بانه لا يتقدمه
شيء تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو كان ضروريا لم يتوقف تصوره على تصور
غيره فيكون بسيطا والا لكان تصوره موقوفا على تصور جزءه الذي هو غيره واما بطلان
التالي فلانه لو كان بسيطا لكان كل معنى علما والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان العلم يصدق عليه المعنى فلو لم يكن كل معنى علما لكان المعنى اعم من العلم فيلزم
تركب العلم من المعنى المشترك ومن امر اختص به وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف
وفيه نظر اولا ثم انه لو كان العلم اخص من المعنى يلزم تركبه لجواز ان يكون المعنى عرضا
عاما للعلم وايضا غايته يلزم ان لا يكون العلم ضروريا بالتفسير الذي ذكره ولا يلزم ان لا

يكون

يكون ضروريا بالتفسير الذي اعتبره الجمهور وهو ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر
فان الضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركبا لجواز ان يكون اجزاؤه ضرورية فلا يحتاج
الى طلب وفكر وان كان تصوره موقوفا على تصور اجزائه الذي هو غيره قوله
واضح الحدود لما امكن عند المصنف تحديد العلم ذكر له حدا فقال واضح الحدود اي
الحد الصحيح انه صفة وهي ما يقوم بغيره فيتناول العلم وغيره قوله توجب تمييزا اي
تمييز النفس للاشياء يخرج الصفات النفسانية التي لا توجب تمييز النفس للاشياء مثل
السخاوة والشجاعة والحزن والفرح وغيرها لكنها وان كان يوجب تميز موصوفها عن
غيره لا يوجب تمييز النفس للاشياء لكنه يحتمل النقيض اما في العقل او في الخارج وصح قوله
تمييزا لا يحتمل النقيض ان العلم يوجب تمييز النفس في متعلقه على وجه لا يمكن وقوع
نقيض المتعلق لا في العقل ولا في الخارج قوله فيدخل اي فيدخل ادراك النفس
المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة في حد العلم كما هو مذهب الشيخ انه
الحس لا سوى وقال الشارح يتناول هذا الحد اما ان يكون للعلم بالمعنى الاعم المنقسم الى التصور
والتصديق او للعلم بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول
فقد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى وهما
يحتملان النقيض وايضا التصورات الساذجة وهو حصول صورة الشيء مع اعتبار
كونه مطابقا او غير مطابق علم بهذا المعنى ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه وان كان
الثاني فلا نم اندراج ادراك الحواس تحت الحد قوله والا زيد اي وان لم يسلم ادراك
الحواس علما زيد على الحد المذكور لفظ في الامور المعنوية ليخرج عنه ادراك الحواس
لان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس قوله واعترض بقريبه لاعتراض لان الحد

عن تشكيك مشكك وخروج بعض أقسام العلم منه وذلك لأن العلم لا بد أن يكون لموجب وموجبه
إما الحس أو غيره العقل أو البرهان أو العادة والحد لا يتناول العلوم العادية أي التي موجبها
العادة لأن العلوم العادية يسلم فيها جواز النقيض عقلا أي العقل يحكم بأن العلوم العادية يجوز
أن يقع نقيض متعلقها في الواقع فإن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا جاز أن ينقلب ذهبا
عقلا لأن ذلك ممكن لذاته والممكن جاز أن يقع بقدرة الفاعل المختار فيخرج عن الحد قوله
وأجيب بأن الجبل تقرير الجواب أن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا استحال حالة
تعلق العلم به أن يكون ذهبا في الخارج ولا في العقل ضرورة استحالة اجتماع النقيضين وهو المراد
من عدم احتمال النقيض ومعنى التجويز العقلي أنه لو قدر مقدر نقيض متعلق العلم لم
يلزم من تقديره محال لنفسه لأنه ممكن لذاته قوله لأنه محتمل أي ليس معنى التجويز
أن نقيض متعلق العلم لا يحتمل وقوعه بوجه بل جاز أن يكون النقيض ممكنا في نفسه ولا
يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلي الاحتمال فيدخل العلوم العادية تحت
الحد وتفسير التجويز العقلي بالإمكان الخارجي والاحتمال بالإمكان الذهني كما فعله
بعض الشارحين يوجب القدح في الجواب لأن إمكان انقلاب الحجر ذهبا في الخارج
ينافي العلم وذلك لأنه لو اعتبر في العلم أن لا يحتمل نقيض المتعلق في الخارج ولا في العقل
وإذا كان النقيض ممكنا في الخارج لم يصدق أنه لا يحتمل النقيض بوجه فإن قيل نفسر
بالإمكان الذاتي أيضا ينافي العلم لأنه ح يحتمل النقيض بوجه ضرورة احتماله في ذاته أجيب
بأن المراد بقولنا إنه لا يحتمل النقيض بوجه أنه لا يحتمله لا في الخارج ولا في العقل مطلقا لا
بتشكيك مشكك فجاز أن يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون ممتنعا في الخارج لغيره فح لا يحتمل
بوجه من الوجوه الثلثة فإن قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن أما في الخارج

ولا

فلا لأن غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم أن يكون مطابقا أجيب بأن النفس اكتسبت
بالعادة أن النقيض وإن كان ممكنا لذاته ممتنع في الخارج لغيره قوله واعلم أن ما
عند الذكر لما فرغ عن حد العلم أراد أن يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن
وغيره ليكون أتم فائدة واعلم أن الذكر الحكمي هو الكلام الخبري الدال على معنى الخبر
أعم من أن يكون كلاما تخييليا أو لفظيا وما عنه الذكر الحكمي هو الحكم إن قلنا إن كل
واحد من الوهم والشك يقارنه الحكم أو الحكم وما يشبهه إن قلنا إن كل واحد منهما مجرد
عن الحكم وإنما لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة
عند من يمنع مقارنتهما للحكم ومتعلقه أي متعلق ما عنه الذكر الحكمي النسبة الواقعة بين طرفي
الخبر في الذهن فإن الحكم يتعلق بها وما قيل إن الذكر الحكمي هو الكلام الموجود في اللفظ
المشتمل على الحكم الخبري وما عنه الذكر الحكمي الكلام النفسي الذي وضع الكلام اللفظي لدو
متعلقه الموجود في الخارج فغير صحيح لأن الموجود في الخارج لا يحتمل النقيض في الخارج فكيف
يصح جعله مورد القسمة إلى ما لا يحتمل نقيضه في الخارج وإلى ما يحتمله وإذا تحقق هذا
فنقول ما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج
أو عند الذاكر إما بتقديره في نفسه أو بتشكيك مشكك إياه أو لا يحتمل أصلا والثاني
العلم والأول إما أن يحتمل عند الذاكر بتقديره في نفسه أو لا والثاني الاعتقاد فإن طابق
فصحيح وإلا ففاسد والأول وهو أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره إما أن يكون احتمال
المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن أو لا وح إما أن يكون مرجوحا
أو لا والأول الوهم والثاني الشك وما قيل من أن المصنف قسم الاعتقاد فإن طابق فصحيح فهو
مناقض فإنه ما قيد احتمال النقيض مطلق الاعتقاد الذي هو المقسم يحتمله فغير صحيح لأن قوله

فان طابق فلا يتصور الا عدم احتمال النقيض في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه
ثم لا يكون مناقضا لاحتمال النقيض لجواز ان يحتمله بالتشكيك فقوله وقد علم وقد علم
بالتقسيم حدود الاقسام وذلك لانه ذكر في كل قسم المورد الذي هو الامر المشترك
والفصل الذي به تميز عن الاقسام الاخر فقد علم في كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز ولا
نعني بالحد الا هذا ولنذكر حدودها على الترتيب فالعلم ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه لا في الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك والاعتقاد الصحيح
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه فقط والفاسد
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه ولا يحتمله بتقديره
ويكون غير مطابق للواقع والظن ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره
مع كونه راجحا والوهم ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره
مع كونه مرجوحا والشك ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض مع تساوي طرفيه عند الذاكر
ولما كان الاصول علما استدلاليا والعلوم الاستدلالية يحتاج الى المنطق ذكر المصنف القواعد
المهمة من المنطق اقتداء بالغزالي فقال والعلم ضربان لان العلم اما ادراك بالنسبة اسناد
شيء الى شيء بالنفي او الاثبات وبالمفرد ما يقابله وكانه فرض النسبة لا يستلزم التركيب
مركبا وما ليس بنسبة لكونها مقابلا لها مفردا اي المفرد مقابل المركب والعلم قسمان
علم بمفرد مثل علمك بمعنى الانسان والكاتب وعلم بنسبة لا بمعنى حصول صورتها في العقل فانه
من قبيل الاول بل بمعنى ايقاعها وانتزاعها اعني الحكم مثل حكمك بان الانسان كاتب او ليس
بكاتب ويسمي المنطقيون الاول تصورا والثاني تصديقا وبعض العلماء سمى الاول معرفة والثاني
علما نظرا الى قول النحاة ان المعرفة يتعدى الى مفعول واحد والعلم الى مفعولين و[illegible]

الشارحين

الشارحين النسبة الحكم والمفرد ما ليس بحكم والعلم بما ليس بحكم يندرج تحته العلم بنفس
النسبة وحقيقتها وهو ظاهر وعلم تعلق بالحكم لا بحقيقته بل بحصوله وهو التصديق
والتصديق ليس بحكم وان قال به بعض المتأخرين اذ التصديق قسم من العلم والحكم ليس
بقسم منه وتوقفه عليه لا يقتضي ان يكون قسما منه لجواز ان يكون من توقف المشروط
على الشرط وهذا الكلام لا يخلو عن خبط لانه جعل العلم بحصول الحكم تصديقا لا الحكم بنفسه
والنسبة حكما والعلم بالنسبة سواء ان العلم بحصول الحكم ان كان تصور حصول الحكم يلزم ان يكون
التصديق تصورا وان كان غيره فليبين لنتصوره اولا لم نتكلم عليه ثانيا وايضا يلزم
ان يكون الحكم خارجا عن التصديق لان المعلوم خارج عن العلم ولم يقل احد ان الحكم خارج
عن التصديق بل اختلفوا في انه نفس التصديق او داخل فيه وايضا التصديق والتكذيب
اللغويان يرجعان لحصول العلم لا العلم به فتسمية الحكم بالتصديق اولى منه فان قيل
العلم من مقولة الكيف والحكم اعني الايقاع او الانتزاع من مقولة ان ينفعل فكيف
صح تقسيمه الى التصديق الذي هو الحكم والى التصور قلت لا محيص عن هذا الا
باحد الامرين احدهما ان لا نقسم العلم الى التصور والى التصديق بل الى التصور الساذج
والى التصور مع التصديق كما فعل الشيخ في الاشارات حيث قال فكما ان الشيء قد يعلم
تصورا ساذجا كذلك قد يعلم تصورا معه تصديق والثاني ان نفسر العلم بما هو اعم من
الادراك اي قسم الى التصور والتصديق بان يقال المعاني الذهنية اما ادراك او
غيره والثاني اما الهيئة اللاحقة به اولا والاول اعني الهيئة اللاحقة به اما ان يقارنها
احتمال الصدق والكذب اولا والثاني مثل الهيئات اللاحقة في اقسام الانشائية كالتمني
والترجي والنداء وغيرها والامر المشترك بين الادراك والهيئة اللاحقة به المحتملة للصدق

العلم

والكذب وهو المعنى الذهني المقيد بعدم التعرض لا ضرر فيه ولا شك انه اذا فسر
العلم به ينقسم الى الادراك الذي هو التصور والى الهيئة المذكورة التي هو التصديق
قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري ومطلوب
ويعرف الحصر بتعريفهما قوله فالتصور اعلم ان التصور اما ان يتقدمه تصور اولا
وعلى الاول اما ان يكون موقوفا عليه اولا والضروري يتناول القسمين اعني ما لا يتقدمه تصور
وما يتقدمه تصور ولكن لا يتوقف عليه وقوله لاسيما التركيب متعلقه تعليل لعدم
توقف التصور على تصور يتقدمه وذلك لانه لما كان متعلقه بسيطا لم يتوقف
تصوره على تصور متقدم عليه وقوله كالوجود والشيء مثالان لما يكون تصوره ضروريا
ويلزم على هذا التفسير ان يكون كل مركب مطلوبا وهو خلاف ما ذهب اليه الجمهور
كما ذكروا ايضا يلزم ان لا يكون العارض تصوره موقوفا على تصور متقدم عليه
وفيه نظر لجواز ان يتوقف تصور البسيط على تصور لازم خارج عن حقيقته
قوله والمطلوب بخلافه اي التصور المطلوب بخلاف التصور الضروري وهو ما يتقدمه
تصور يتوقف عليه لتحقق التركيب متعلقه قوله اي يطلب مفرداته يعني مفردات
التصور المطلوب لكونه مركبا فاذا اريد تصوره بالحد لابد ان يطلب اجزاؤه اولا ليحد
المركب بها والباء في قوله بالحد للسببية اي يطلب مفرداته بسبب حد المركب وفي
بعض النسخ بحده قوله والتصديق التفسير المذكور للتصديق موافق لما ذهب
اليه الجمهور جاز ان يكون طرفاه كسبيين ثم لا يتقدمه تصديق او يتقدمه تصديق
ولكن لا يتوقف عليه وان كان تصور طرفيه او احدهما بالكسب يكون ضروريا
قوله والتصديق اي التصديق المطلوب بخلاف التصديق الضروري اعني يتقدمه

تصديق

تصديق يتوقف عليه فيطلب ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول
هو الدليل مثال التصديق الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
ومثال التصديق المطلوب العالم حادث قوله واورد تقريره ان التصور
يمتنع ان يكون مطلوبا لانه اما ان يكون حاصلا اولا وعلى التقديرين يمتنع طلبه
اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلب الحاصل واما اذا لم يكن حاصلا فلامتناع توجه
الطلب نحوه لان ما لا يكون مشعورا به يمتنع ان يكون النفس طالبة له قوله
واجيب تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التصور اذا كان حاصلا يمتنع طلبه لان
التصور قابل للشدة والضعف فيجوز ان تكون الماهية التي يطلب تصورها تكون
مشعورا بها من جهة عارض من عوارضها بحيث لم تتميز في الذهن عن غيرها
الذي هو مشعور به ايضا من جهة عارض من عوارضه والمطلوب تصورها على
وجه تتعين مفهومها بحيث تمتاز عن غيرها فالحاصل ان تصور الشيء قد يكون ضعيفا
بحيث لا تتعين حقيقته بذلك التصور في الذهن ولا تتميز عن غيره فيه وقد يكون بحيث
تتعين به حقيقته وتتميز عن غيره فيه والحصول باعتبار الاول لا يمنع طلبه
باعتبار الثاني قوله واورد ذلك بعينه على التصور قوله
واجيب بهذا الجواب ان يقال لا نسلم ان التصديق لما لم يكن حاصلا يمتنع طلبه
قوله لانه لا يكون مشعورا به قلنا لا نسلم انه اذا لم يكن حاصلا لا يكون مشعورا به لجواز
ان تكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولا تكون حاصلة ثم حينئذ التصور
يتوجه الذهن نحوه بطلب حصول احدهما اعني الحكم الايجابي او السلبي على
التعيين قوله ولا يلزم الى آخره اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان

يقال ان النسبة الايجابية اذا كانت متصورة كانت حاصلة فيمتنع طلب حصولها وتقرير
الجواب ان يقال ~~ان النسبة الايجابية~~ لا يلزم من تصور شيء حصوله فلا يلزم من تصور
الحكم الايجابي او السلبي حصوله والا يلزم اجتماع النقيضين اعني الحكم الايجابي
والسلبي عند تعقل السلب لان تعقل السلب لا يمكن الا بعد تعقل الايجاب
واضافة السلب اليه اذ السلب المطلق لا تميز له ولا اختصاص وهو معنى قوله
ومادة المركب اعلم ان جزء المركب اما ان يكون المركب معه بالقوة وهو المادة او
بالفعل وهو الصورة ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيئته الاجتماعية بالفعل
كانت مفرداته المادة وهيئته الحاصلة الصورة والهيئة الحاصلة بالشيء لا اجزاء على
وجه يطلق عليها الواحد قوله والحد حقيقي لما ذكر ان التصور المطلوب
يطلب بالحد اراد ان يشير الى معناه واقسامه واحكامه وشرائطه والحد في اللغة
المنع والمراد هنا المعرف الجامع المانع وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون بحسب
اللفظ او بحسب المعنى ويسمى الاول اللفظي والثاني اما ان يكون مشتملا على جميع الذاتيات او لا
والاول الحد الحقيقي والثاني الرسم ويدخل فيه الحدود الناقصة وهو غير بعيد لانه لا
يفيد الا امتيازا من المحدود لان الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشيء قوله فالحقيقي الحد
الحقيقي معرف دال على جميع الذاتيات الكلية المجتمعة فقوله دال انبأ كالجنس وقوله
عن ذاتياته يخرج التعريف بالعرضيات وبعض الذاتيات وقوله الكلية يخرج عنه
المشخصات فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص لكن لا يحد بها لان الحد
للكليات لا للمشخصات وقوله المركبة يخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على
وجه تحصل لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود فانه لا يسمى حدا حقيقيا

قوله

قوله والرسمي اي الحد الرسمي معرف انبأ عن الشيء بلازم اي مختص به دون غيره
ارادوا باللازم للاختصاص واحترز به عن العرض المفارق كالضاحك بالفعل للانسان
فانه لا يفيد التعريف وفي المثال المذكور نظر لانه غير لازم مختص بل عرض مفارق
لكن لا مناقشة في المثال قوله واللفظي اي الحد اللفظي معرف انبأ عن الشيء بلفظ اظهر
مرادف فقوله بلفظ يخرج الحد الحقيقي والرسمي وقوله اظهر يخرج عنه اللفظ الاخفى
والمساوي وقوله مرادف يخرج عنه اللفظ الاظهر المباين وفي تعريف الحد اللفظي
مواخذة لان الخمر مثلا انبأ عن العقار بلفظ اظهر مرادف بل انبأ عنه بنفسه ويمكن ان
يدفع بالعناية وهو ان يقال المحدود بالحد اللفظي معنى العقار من حيث هو موضوع
له العقار والحد معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر ولا شك ان معنى الخمر من حيث
هو موضوع له الخمر انبأ عن معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار بلفظ
الخمر وهو اظهر مرادف قوله وشرط الجميع شرط الحدود الثلثة الاطراد وهو
الاستلزام من جانب الوجود اي اذا وجد الحد وجد المحدود والانعكاس اي الاستلزام
من جانب العدم اي اذا عدم الحد عدم المحدود والحاصل ان الحد يجب ان يكون
مساويا للمحدود والا لكان اعم او اخص وهما لا يصلحان للتعريف اما الاعم فلانه لا
يدل لانه على الاخص اصلا ولانه لا يفيد التمييز واقل مراتب التعريف التمييز واما
الاخص فلانه اخفى من الاعم لانه اقل وجودا منه ولما ذكر الذاتي في تعريف الحد الحقيقي
اراد ان يشير الى معناه قوله والذاتي الذاتي ما لا يتصور اي يمتنع فهم الذات
قبل فهمه مثل اللونية للسواد والجسمية للانسان فالاول مثال للذاتي العام
والثاني مثال للذاتي الخاص والذاتي بهذا التفسير يتناول نفس الماهية واجزائها

فانها لا يمكن فهم الذات قبل فهمها وقيل ان هذا التعريف غير مانع ضرورة صدقه
على اللازم البين للجنس وهو وهم لان اللازم البين للجنس لا يلزم ان يكون
فهمه قبل فهم النوع ولا معه وتقدم فهم الجنس على فهم النوع لا يقتضي تقدم
فهم لازمه التزم عليه قوله ومن ثم لم يكن ومن اجل ان فهم الذات لا يتصور
قبل فهم الذاتي لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان لان الحد الذاتي للشيء يستلزم تصوره
تصور حقيقة الشيء اذ التصور حقيقة المحدود بالحد الاول فالحد الثاني ان كان عين
الاول لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان وقد فرض خلافه وهذا خلف وان كان غير الاول
وقد تصور الماهية بدونه ضرورة تصوره تصورها بالحد الاول يلزم ان لا يكون الحد
الثاني ذاتيا لضرورة فهم الذات بدونه هذا خ ويمكن ان يعترض على هذا الوجه وهو
ان يقال ومن اجل ان الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشيء واحد
حدان ذاتيان لان الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات وفهم الذات لا يتصور الا بفهم
جميع ذاتياته فالحد الثاني ان اشتمل على جميع الذاتيات ولا تعدد لجميع الذاتيات
قوله وقد يعرف الذاتي بما لا يعلل بعلة ومعناه ان الذات لا يحتاج في اتصافها وقد يعرف صح
بالذاتي الى علة مغايرة لعلة الذات فان السواد لون لذاته لا لشيء آخر جعله لونا
وقد يعرف الذاتي ايضا بالترتيب العقلي ومعناه انه يتقدم على الذات في
الوجودين اعني الخارجي والذهني وكذا في العدمين اي متى وجد الذات باحد الوجودين
حكم العقل بان الذاتي وجد قبلها ومتى عدمت باحد العدمين يحكم بان الذاتي عدم قبلها
لكن في التقدم في جانب الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء لان الكل انما يوجد اذا وجد جميع
اجزائه ومن جانب العدم بالنسبة الى جزء واحد لان الكل ينعدم بانعدام جزء واحد ولو فسر

الرسم بترتيب تعقل الذاتي على تعقل الشيء بحيث لا يتخلف عنه لم يستقم والا يلزم
ان يكون الذاتي متاخرا في التعقل عن الشيء لان الترتيب يقتضي التاخر وهو باطل
لان تعقل الذات يمتنع قبل تعقل الذاتي قوله وتمام الماهية لما فسر الذاتي اراد ان
يشير في انحصاره في الجنس والفصل والنوع واعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها
هو وهي مغايرة لجميع ما عداها لازما كان او مفارقا وتسمى تلك الحقيقة الماهية
وسؤال السائل بما هو بحسب ما يقتضيه كل لغة هو طلب حقيقة الشيء فيوجب ان
يجاب بتمام الماهية ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتمام ماهية الشيء هو المقول في
جواب ما هو كالحيوان الناطق المقول في جواب السؤال بما هو عن الانسان وتمام جزء
الماهية المشترك هو الجنس كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه تمام المشترك بين الانسان
وبين غيره من الحيوانات وتمام الجزء المميز لها كالناطق بالنسبة الى الانسان هو الفصل
ووجه الحصر ان الذاتي اما تمام ماهية الشيء او داخل فيها والاول هو المقول في جواب ما
هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وغيرها اولا والاول الجنس والثاني
هو الفصل سواء احتص بها او لم يختص اما في الاول اختص بها فقط واما في الثاني لم يختص بها فلانه
حينئذ يكون جزءا لجميع الماهيات والا لانتهى البسائط فيكون جزءا لبعضها دون بعض فيميزها
عما لا يكون جزءا له فيكون فصلا فان قيل على الوجه الذي ذكره المصنف لم ينحصر الجزء في الجنس
والفصل لجواز ان يكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية فلم يكن شيء منها جنسا
ولا فصلا ضرورة عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء المميز اجيب بان هذا الاحتمال
غير مطابق للوجود ومخالف لاصول القدماء ولا شاهد على امتناعه لا يليق ذكره بهذا
الكتاب والمركب من الجنس والفصل النوع اعني النوع الاضافي وقيل يريد به النوع

المطلق وهو وهم لان النوع يطلق على الاضافي والحقيقي بالاشتراك اللفظي لا المعنوي
حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق اللهم الا ان يراد بالمطلق عرفا فهنا
منه فح يكون اصطلاحا جديدا قوله والجنس لما ذكر الجنس والنوع اراد
ان يذكر رسمهما فقوله ما اشتمل اى مقول في جواب ما هو مشتمل على مختلف بالحقيقة
وبقوله في جواب ما هو خرج الفصل والخاصة والعرض العام لان شيئا منها غير مقول
في جواب ما هو وبقوله مختلف بالحقيقة خرج النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل
على مختلف بالعدد لا بالحقيقة وكل من المختلف الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب
ما هو النوع بمعنى الاضافي واللام في المختلف للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقة فيخرج عنه
الفصل والخاصة والعرض العام لان الجنس لا يقال على شيء منها في جواب ما هو الا انه
تشكل بالصنف والشخص فان الجنس مقول في جواب ما هو على اصناف الانواع واشخاصها
وقيل اللام في المختلف للعهد اى المختلف لذاته بالحقيقة فلا يرد النقض بالشخص والصنف لان
اختلاف الحقيقة الشخص والصنف بالحقيقة لا لذاته بل بواسطة النوع وهو ضعيف
لان المعهود مختلف بالحقيقة لا مختلف بالحقيقة لذاته ويمكن ان يجاب عن الاشكال بانه اراد
بالحقيقة في قوله مختلف بالحقيقة الماهية من حيث هي هي مع قطع اعتبار العوارض اللاحقة
بها المصنفة او المشخصة واللام في قوله بالحقيقة يفيد هذا المعنى وح يخرج عنه الصنف
والشخص لان اختلافهما بالعوارض والنوع يطلق على معنى آخر ويسمى نوعا حقيقيا وهو
ذو آحاد اى مقول في جواب ما هو ذو آحاد متفقة بالحقيقة فبقوله في جواب ما هو
خرج الفصل والخاصة والعرض العام وبقوله متفقة خرج الجنس والنوع بمعناه الثاني الجنس بالحقيقة
المتوسط كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان فوقه نوع جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب

ماهو

ما هو ولا يكون نوعا بالمعنى الثاني ضرورة كونه مقولا في جواب ما هو على مختلف بالحقيقة
وهي الانواع المندرجة تحته والبسائط اعني الماهيات التي لا جزء لها كالوحدة والنقطة
بالعكس اى يكون نوعا بالمعنى الثاني ضرورة كونها مقولة في جواب ما هو على المتفقة بالحقيقة
التي هي افرادها ولا يكون نوعا بالمعنى الاول ضرورة عدم اندراجها تحت جنس والا
لم يكن بسائط قوله والعرض العرضي بخلاف الذاتي وهو ما يمكن فهم الذات قبل
فهمه وهو ينقسم الى لازم وعارض لانه ان لم يمكن مفارقته عن الشيء فهو اللازم
والا فهو العارض قوله فاللازم ما لا يتصور مفارقته اى لا يمكن انفكاكه واللازم
قسمان لازم للماهية بعد فهمها اى يلزم فهمه بعد فهم الماهية من حيث هي هي
كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة فانه يلزم فهم الفردية بعد فهم ماهية الثلاثة
وكذا الزوجية للاربعة وانما قال بعد فهمه ليخرج عنه الذاتي وان كان لا حاجة اليه لانه
خرج بقيد العرضي الا انه ذكره تاكيدا ويمكن ان يقال خرج بقوله بعد فهمها لازم الماهية
في الوجود فانه لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم في الوجود اى يلزم الماهية في الوجود
ولا يلزمها في الفهم والتصور لهذا مثال خاصته كالحدوث للجسم فانه يلزمه في الوجود
ولا يلزم فهمه بعد فهم الجسم ولذلك اختلف في حدوث الجسم بعد تصوره كالاظلال
للجسم فانه لازم لماهية الجسم في الوجود لا في الفهم والفرق بين المثالين ان الاول لازم
للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط والثاني لازم له في الوجود بشرط ان يكون كثيفا
مقابلا للمضيء لانه لو لم يعد بذلك لكان عرضيا مفارقا ولا يمتنع ان يكون العرض باعتبار الانفكاك
وبدونه مفارقا والعارض بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقته عن الشيء وان لم يفارق ابدا
لان دوام الثبوت لا ينافي امكان السلب والعرض المفارق قد لا يزول سواء عرض بعد

وجود المعروض كسواد الغراب او مع وجوده كسواد الزنجي وقد يزول كصفرة الذهب
قوله وصورة الحد لما كان الحد الحقيقي مركبا من الذاتيات وقد علم ان كل
مركب له مادة وصورة اراد ان يشير الى مادة الحد الحقيقي وصورته ولما كان ذكر
الصورة مستتبعا لذكر المادة من غير عكس خص الصورة بالقصد فقال وصورة الحد
اي الحقيقي لان اللام فيه للعهد والمعهود الحد الحقيقي الجنس الاقرب ثم الفصل ومعناه
ان الهيئة الحاصلة بسبب وضع الجنس الاقرب اولا ثم الفصل ثانيا هي صورة
الحد الحقيقي لانه لو لم يوضع كذلك لم يحصل للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود
كما هو عليه وتبين من ذلك ان مادة الحد الحقيقي الجنس الاقرب والفصل وانما اختار
لفظ ثم على الفاء لانه يشعر تاخر الفصل عن الجنس بلا لزوم لان ثم للتراخي فيجوز
ان يكون المتاخر متخلفا عن المتقدم بخلاف الفاء لانه يفيد تاخر الفصل عن الجنس بلا
لزوم ~~لان ثم للتراخي فيجوز ان يكون المتاخر متخلفا~~ فانه للتعقيب فلو اتى به بدل ثم لكان
مشعرا بعدم تخلف الفصل عن الجنس والواقع بخلافه ولما ذكر صورة الحد الحقيقي ومادته
اراد ان يشير الى كل واحد منهما فبدا بخلل الصورة لان الصورة اقرب الى المحدود
من المادة قوله وخلل ذلك اي خلل الجزء الصوري من الحد الحقيقي بان يوضع الفصل
اولا ثم الجنس لانه لم يحصل للاجزاء صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو عليه لكن لا يكون
خطا لان المحدود الناقص صحيح لتميز المحدود عن غيره تمييزا ذاتيا قوله وخلل
المادة اي خلل مادة الحد الحقيقي قسمان لانه اما من جهة المعنى وهو خطا او من جهة
اللفظ وهو تقصير قوله فالخطا اعلم ان الخطا على انواع منها ان يجعل العرض
العام جنسا كجعل الموجود والواحد جنسا للانسان فيقال الانسان موجود

ناطق

ناطق او واحد ناطق ومنها ان يجعل الخاصة المفارقة مكان الفصل كما تقال في تعريف
الانسان انه الحيوان الكاتب فان الكاتب عرضي خاص بنوع الانسان وقد جعل
فصلا له فلا ينعكس الحد لوجود المحدود بدونه ضرورة وجود الشيء بدون خاصته
المفارقة ومنها ان يترك بعض الفصول كترك المائت في حد الانسان عند من
يجعل الناطق مشتركا بين الانسان والملائكة فلا يطرد الحد ضرورة وجود الحد بدون
المحدود في الملائكة وخلل الامثلة الثلثة من جهة المادة اذ وضع العام ثم قيد بالخاص
موقع الصورة غير مختلة فلا يكون الخلل الا من جهة المادة قوله وكتعريفه ومن انواع
الخطا تعريف الشيء بنفسه اي بما اشتمل على نفس المحدود كما في المثالين المذكورين فان
تعريف الانسان والحركة مشتمل على البشر والنقل وهما نفس الانسان والحركة والفرق
بين المثالين ان المحدود في الاول عرض وفي الثاني جوهر وانما احقق الخلل فيهما بالمادة
لانه اخذ فيهما نفس الشيء مكان الفصل قوله ومن انواع الخطا اخذ نوع الشيء
او جزئه الغير المحمول مكان جنسه مثال الاول قولنا الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من
الشر اخذ مكان جنسه ومثال الثاني قولنا العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة غير
محمول على العشرة وقد اخذت مكان جنسها والخلل في المثالين انما احقق بالمادة لانه
اخذ فيهما غير الجنس مكانه قيل الخطا في الاقسام الستة كما يقع في الحد الحقيقي فقد يقع
في الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفة وفيه نظر لان الحد الرسمي المركب من
العرضيات الصرفة لم يوجد فيه جنس وله فصل فكيف يمكن ان يوخذ غيرهما مكانهما والاولى
ان يقال لما كان الحد الرسمي على الوجه الذي اعتبره المصنف متناولا للمحدود الناقص
كما مر والمحدود الناقص جاز ان يشتمل على الجنس والفصل في هذه الجهة يمكن ان يقع

الخطأ المذكور في الحد الرسمي والمذكور عقيب الرسمي يختص به اذ لا مدخل للخفاء والتوقف
في الذاتي قوله ويختص اللام في اللازم للعهد والمعهود اللازم المختص اي ويختص
الحد الرسمي باللازم المختص الظاهر لانه لو لم يكن لازما لجاز صدق المحدود بدونه فيلزم
عدم الانعكاس ولو لم يكن مختصا لجاز صدقه بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد ولو لم
يكن ظاهرا لم يفد لان المساوي في الظهور والخفاء عند العقل لا يصلح للتعريف لامتناع
الترجيح من غير مرجح وكذا الاخفى لامتناع ترجيح المرجوح وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل
المحدود لامتناع توقف الشيء على ما يتوقف عليه مثال تعريف الشيء بالمساوي في الظهور
والخفاء قوله وبالعكس اي مثل الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد ومثال تعريف الشيء
بالاخفى قولنا النار جسم كالنفس فان النفس اخفى من النار عند العقل وقد عرف
النار بها ومثال تعريف الشيء بما يتوقف تعقله على الشيء قولنا الشمس كوكب نهاري فانه
عرف الشمس بالنهار والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس لان النهار عبارة
عن وقت ظهور الشمس فوق الافق وكل واحد من هذه الثلاث اردى مما قبله فلهذا
اخره عما قبله قوله والنقص اعلم ان النقص وهذا الخلل في الافادة من جهة اللفظ
انما يكون باستعمال الفاظ غريبة بالنسبة الى السامع كتعريف الخلق بالديدن مثلا او الفاظ
مشتركة مثل الشمس عين او مجازية نحو العقاب حلوة وانما اخر النقص اللفظي عن الخطأ
وان كان اقرب الى النقص الصوري لانه يعم الحقيقي والرسمي من جهة اللفظ دون المعنى
قوله ولا يحصل اي لا يمكن اقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود لان البرهان
وسط يستلزم ثبوت الحكم للمحكوم عليه فلو قدر البرهان في الحد لزم ان يكون مستلزما
لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه اي مستلزما لثبوت عين المحدود لنفسه لان البرهان

قولنا الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد فقد عرف الزوج بالفرد وهما متساويان عند العقل في الظهور والخفاء ح

تعاق ح

اذا كان

اذا كان مستلزما لثبوت الحد الذي هو جميع اجزاء المحدود للمحكوم عليه الذي هو المحدود
لكان مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء انما يكون بواسطة
ثبوت اجزائه له فما يكون علة لثبوت اجزاء الشيء يكون علة لثبوته له وهو محال لعدم توقف
ثبوت الشيء لنفسه وثبوت اجزائه له على علة لان الحكم بثبوت الشيء لنفسه وثبوت اجزائه
له لا يتوقف الا على تصوره وتصور اجزائه وانما سمي البرهان وسطا لانه هو الواسطة
للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة وعلى هذا الوجه الذي قررنا يندفع ما قيل
ان الحد ليس نفس المحدود فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه قوله ولان
الدليل هذا دليل آخر على ان الحد لا يحصل بالدليل وتقريره لان الدليل على الشيء يستلزم
تعقل ما يستدل عليه والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود فيكون الدليل
عليه موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت احدهما للآخر فلو دل على ثبوت
الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفا على الدليل وتعقل المحدود موقوف
على ثبوت الحد للمحدود ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد له فيكون تعقل
المحدود موقوفا على الدليل والدليل عليه موقوف على تعقله فيلزم الدور وهو محال فان قيل
لا نسلم لزوم الدور لان الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار ما
لا على تعقل حقيقته وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل فلا يكون دورا اجيب
عنه بان المثبت بالدليل ثبوت الحد للمحدود من حيث انه حد له فيجب تصوره من هذه
الحيثية وتصوره بهذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته فيكون الدليل عليه
موقوفا على تعقل المحدود بحقيقته فيلزم الدور قوله فان قيل هذا النقض اجمالي
للدليل الثاني وتوجيهه ان بعض الدليل الذي ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل

على ح

لان الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا
من الدليل لزم الدور فلو صح الدليل الذي ذكرتم لزم امتناع حصول التصديق بالدليل
والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله قوله قلنا دليل اجاب عنه المصنف بانا لا نسلم
ان مثل الدليل المذكور جار في التصديق قوله لان الدليل على التصديق يتوقف على
تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور قلنا لا نسلم ان التصديق
لو كان مستفادا من الدليل لزم الدور ولكن لان دليل التصديق على ثبوت النسبة
او نفيها اعني الحكم الايجابي او السلبي لا على تعقل النسبة الايجابية او السلبية فيكون ثبوت
النسبة او نفيها موقوفا على الدليل لا على تعقلها والدليل على ثبوت النسبة او نفيها موقوف
على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور بخلاف ما نحن بصدده فان الدليل موقوف على
تعقل المحدود وتعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا قوله ومن ثم اي ومن
اجل ان الحد لا يحصل بالدليل لا يجوز لمن منع الحد ان يقال لم قلتم بان الانسان هو الحيوان
الناطق مثلا وان لوجب على الحاد اقامة الدليل عليه لان المنع هو طلب الدليل
والدليل عليه ممتنع اعلم ان ثم وضع في اللغة للمكان المشار اليه ولما كان امتناع الدليل
على الحد اصلا لامتناع منع الحد والاصل كالمحل بالنسبة الى الفرع عبر عنه بثم مجازا قوله
ولكن يعارض لما ذكر ان الحد لا يمنع اراد ان يشير طريق المنازعة فيه وهو المعارضة او
ابطاله باثبات خلله والمعارضة في المقالة على سبيل الممانعة وفي الحد انما يمكن بايراد
حد آخر لا يصح عليه بوجه من الوجوه او مساوله والخلل اما في طرده او في عكسه او غيرهما
من الشرائط المعتبرة في الحد فانه باثباته يبطل الحد قوله اما اذا قيل اعلم ان ما ذكرت
من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما اذا قصد بذكر الحد توقيف الحقيقة اما

اذا قصد

اذا قصد به مدلوله لغة او شرعا كما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد بذكر
الحيوان الناطق انه مدلول الانسان لغة او شرعا فلا يمتنع اثباته بالدليل ولهذا
استدرك بقوله وانما لا يمتنع اثباته بالدليل لان الحاد ح يدعي بان لفظ مدلول
لفظ الانسان هو الحيوان الناطق شرعا او لغة فيمكن اثبات ان اهل اللغة
او الشرع ارادوا بهذا اللفظ هذا المعنى والدليل على ذلك النقل من اهل
اللغة او الشرع بخلاف تعريف الماهية لانه حينئذ ادعى ان ماهية الانسان متصورة
من الحيوان الناطق ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ولما فرغ عن بحث التصور وما
يتعلق به من الحدود والذاتيات شرع في التصديق وما يتعلق به من العكس
والنقيض والدليل والبرهان قوله وتسمى كل تصديق التصديق هو اسناد
امر الى آخر ايجابا او سلبا اعني المركب الذي يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية
ويراد فيها القول الجازم والخبر ويسمى القضايا التي هي اجزاء البرهان اي القياس
مقدمات لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس قوله والجزء الاول هذه
قسمة للقضية الحملية الى الكلية والجزئية والمهملة والشخصية وبيانه ان الجزء الاول
فيها اي المحكوم عليه في القضية الحملية اما ان يكون جزئيا معينا اي مشخصا احترز به
عن الجزئي الاضافي او كليا والاول يسمى شخصية كقولنا هذه الصلوة صحيحة والثاني
اما ان يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلي من الافراد او على نفس الكلي والاول
اما ان بين فيها ان الحكم على كل الافراد او بعضها او لم يبين فيها فان بين يسمى محصورة
ان كان الحكم على البعض وسورها وهو اللفظ الدال على كمية افراد المحكوم عليه بعض
وواحد ان كانت موجبة كقولنا بعض العبادة وضوء وليس بعض وبعض ليس وليس

كل ان كانت سالبة كقولنا بعض العباد ليس بموصوف وان كان الحكم على كل الافراد
فسمي كلية وسورها الكل ان كانت موجبة كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء ولا واحد
وكل ليس ان كانت سالبة كقولنا لا شيء من الوضوء بعبادة وان لم يبين فيها ان الحكم
على كل ما صدق عليه الكلي من الافراد او على بعضه فسمي مهملة كقولنا الانسان في خسر
والماء وضوء لئن يكون الحكم على نفس مفهوم الكلي لا على ما صدق عليها من الافراد فسمي
طبيعية ان كان الحكم على نفس مفهوم الكلي من غير قيد العموم كقولنا الانسان جوهر
وسمي عامة ان كان الحكم على نفس المفهوم بقيد العموم كقولنا الانسان نوع فان النوع فيهما ح
انما يصدق على الانسان بقيد العموم ولما لم يكن البحث فيهما اعني في القضية الطبيعية والعامة
مفيدا ولهذا لم يعرض لهما في احكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما اعرض
المصنف عن ذكرهما في هذا التقسيم فبقي اربع قضايا شخصية وجزئية محصورة وكلية
ومهملة وكل واحدة منها اما موجبة ان حكم فيها بثبوت احد الطرفين للاخر واما سالبة
ان حكم فيها برفع هذا الثبوت فيصير ثماني قضايا والمتحقق في المهملة الجزئية اي يلزم
من صدق المهملة الجزئية وبالعكس اما الاول فلانه متى صدق الحكم على ما صدق عليه
الانسان من الافراد يصدق على بعض افراد الانسان لان ما صدق عليه الانسان من
الافراد اما كلها او بعضها وعلى التقديرين يصدق الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئية
واما الثاني فلانه متى صدق الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه الانسان
من الافراد بالضرورة فيلزم صدق المهملة فيكون ذكر الجزئية في احكام القضايا مغنيا
عن ذكر المهملة فلذلك اهملت في احكام القضايا ولم يعرض لها وما قيل المهملة تحتمل
صدقها كلية وتحتمل صدقها جزئية وعلى التقديرين فالجزئية متحققة والكلية محتملة فلذلك

لم يبين

لم يبين فيها الحكم عموما ولا خصوصا بل اهملت سهو وذلك لان تحقق الجزئية في المهملة
واحتمال الكلية فيها بسبب ان الحكم فيها لم يبين عموما ولا خصوصا بل اهملت فكيف
يصح تعليل الاهمال بتحقق الجزئية واحتمال الكلية فيها قوله ومقدمات البرهان
اعلم ان البرهان هو القياس المنتج للشيء قطعيا اي يقينيا فلا بد وان
تكون جميع مقدماته قطعية لتنتج نتيجة قطعية لانه لو كان بعضها غير قطعية لم
يلزم ان يكون لازمه قطعيا اما اذا كان جميع مقدماته قطعية تكون لازمه قطعيا
لان لازم الحق اي القطعي حق اي قطعي ولا يلزم ان تكون مقدمات البرهان ضرورية
اي بينة بنفسها لجواز ان تكون جميعها او بعضها مطلوبة قطعية فينتج قطعية بل لا
بد وان تنتهي الى الضروريات والا اي وان لم تنته الى الضروريات لزم التسلسل
لانه ح تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات اخر وتلك ايضا مكتسبة
وهلم جرا او لزم التسلسل ولما كان الدور ايضا تسلسلا الا انه في الامور المتناهية
استغنى بذكر التسلسل عن ذكره قوله واما الامارات اي واما الامارات
فنتائجها ظنية او اعتقادية لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون مانع يمنع حصول الظن او
الاعتقاد وذلك لان الامارات مركبة من الظنيات الصرفة او من الاعتقاديات او
مخلطة او من واحد منها او من القطعيات وعلى التقادير لا تكون الامارات قطعية
بل ظنية او اعتقادية والظنية والاعتقادية لا تفيد الا ظنية او اعتقادية لكن بشرط
ان لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد الذي هو نتيجة الامارات وبين امرها
اي الامارات المنتجة لها ربط عقلي اي علاقة طبيعية يقتضي استلزام الامارات
لنتائجها اذ لو كان بينها ربط عقلي لما زال الظن الناتجة او اعتقاد مع قيام

موجبها اعني الامارات والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي
فلانا اذا شاهدنا مثلا مركوب القاضي وخدمه على باب دار حصل لنا الظن بحضور
القاضي فيها فمشاهدة مركوب القاضي وخدمه على باب الدار امارة للظن بحضور
القاضي فيها فاذا دخلنا الدار فظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه
وهو الامارة والمانع اما دليل عقلي او حسي يعارض الامارة اما العقلي فكالدليل القطعي
الدال على ان بعض الموجود ليس بمحسوس فانه مانع للازم الامارة الدالة على ان كل
موجود محسوس واما الحسي فكما في المثال الذي ذكرنا قوله ووجه الدلالة في المقدمتين
من حيث كونها يلزم من العلم بهما العلم بالمطلوب ووجه الدلالة اي لميتها وهي
السبب الذي لاجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة هو ان الصغرى خصوص
والكبرى عموم وذلك لان موضوع الصغرى اعني الاصغر اخص من موضوع الكبرى اعني
الاوسط لان الاوسط محمول على الاصغر والمحمول من حيث هو محمول اعم من الموضوع
والكبرى لكونها كلية يكون الحكم فيها على جميع ما صدق عليه الاوسط فيتناول الاصغر
وغيره والحكم في الصغرى مخصوص بالاصغر فقط ولا نعني بكون الصغرى خصوصا والكبرى
عموما الا هذا واذا كان كذلك اي الصغرى خصوصا والكبرى عموما على الوجه المذكور
وجب اندراج الاصغر تحت الاوسط في الحكم بالاكبر على جميع ما صدق عليه الاوسط لان
الاصغر من جملتها فلتلزم بالضرورة موضوع الصغرى اعني الاصغر ومحمول الكبرى اعني الاكبر
اما ايجابا ان كانت الكبرى موجبة او سلبا ان كانت الكبرى سالبة مثال الاول قولنا الوضوء
عبادة وكل عبادة يصح بالنية فانه يلزم منه ان الوضوء يصح بالنية ومثال الثاني قولنا
العبد مسكر ولا شيء من المسكر بحلال فانه يلزم منه ان العبد ليس بحلال وانما احتيج

الثاني بالشكل الاول لرجوع الباقي اليه وقد يحذف احدى مقدمتي الدليل للعلم بها وهي
اما الصغرى او الكبرى مثال ما اذا كان الصغرى محذوفة قولنا الوضوء يحتاج الى النية
لان كل عبادة يحتاج اليها فان الصغرى وهي قولنا الوضوء عبادة قد حذفت مثال
ما اذا كان الكبرى محذوفة الوضوء لا يصح بلا النية لان الوضوء عبادة فان الكبرى
وهي قولنا وكل عبادة لا يصح بدون النية قد حذفت قوله والضروريات

قوله ح

لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد وان تنتهي الى الضروريات اراد ان يشير اليها
فذكر ما هو الاشهر منها لا الجميع لان القضايا الحدسية والقضايا التي قياساتها معها
من الضروريات ولم يذكرها فلذلك قال منها لان من يقصد التحقيق ولتقتصر ايضا
على بيان ما ذكره المصنف وهي خمس الاول المشاهدات الباطنة وهي القضايا التي
يستفيد الانسان التصديق بها من القوى الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل اي ما لا
يتوقف حصول طرفيها عند المشاهدة الى عقل كالجوع والالم فان حصولهما عند
من شاهدهما لا يفتقر الى العقل ولذلك يحصل للبهائم والمجانين واما الحكم فيها فيفتقر
الى العقل ان كان كليا كما في سائر القضايا وان كان جزئيا فيفتقر الى العقل ايضا على راي
من يقول ان الحكم مطلقا هو العقل سواء كان الحكم كليا او جزئيا اذ الحس حاكما ظاهرا او باطنا
لا حكم له الثانية الاوليات وهي القضايا التي يحصل بمجرد العقل اي لا يتوقف حكم العقل بها
الا على تصور طرفيها فقط سواء كان تصور طرفيها جزئيا كعلمك اي كتصديقك بوجودك
او كليا كتصديقك بان النقيضين يصدق احدهما الثالثة المحسوسات وهي القضايا
التي يستفيد الانسان التصديق بها من الحواس الظاهرة كقولنا الشمس مضيئة والنار
حارة الرابعة التجربيات وهي قضايا يحصل بالعادة اي تكرار المشاهدة وهو ان

نعلم ان الوقوع المكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فالحكم باسهال المسهل الذي هو السقمونيا
مثلا فان بعد تكرار وقوع الاسهال عقيب شربه ان المسهل البدن يحصل الحكم وحكمنا
باسكار المسكر الخامسة المتواترات وهي قضايا يحصل للنفس بالاخبار تواترا اي
كثرة متوالية موجبة لسكون النفس سكونا تاما يزول معه الشك بسبب كثرة الشهادات
بحيث يحيل العقل تواطؤ الشهداء على الكذب كحكمنا بوجود بغداد ومكة قوله
وصورة البرهان لما ذكر مادة البرهان شرع في صورته وهي القول المؤلف من القضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ويسمى المنطقيون قياسا وقد مر فائدة القيود المذكورة
والقياس ينقسم الى اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم اي النتيجة ولا نقيضه
في القياس بالفعل كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان النبيذ حرام وهو لا يكون
مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه والاستثنائي نقيضه اي ما يكون اللازم او نقيضه فيه
مذكورا بالفعل كقولنا لو كان الوضوء عبادة لم يصح بدون النية لكن الوضوء عبادة يلزم
منه انه لا يصح بدون النية وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا لو كان الوضوء صحيحا بدون
النية لما كان عبادة ينتج انه لا يكون صحيحا بدون النية وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا
لو كان الوضوء قوله فالاول اي القياس الاقتراني بغير شرط اي لا يكون فيه مقدمة
مشتملة على الشرط وهي المتصلة ولا تقسيم اي ولا يكون فيه مقدمة مشتملة على التقسيم
وهي المنفصلة والحاصل ان القياس الاقتراني لا يكون فيه متصلة ولا منفصلة وقيل عليه
بانه يشكل هذا بالقياسات الاقترانية الشرطية واجيب عنه بانه يمكن ان يقال مراده
بعد شرح هذا التقسيم انها عن الازم في الاقتراني فان الاقتراني لا يلزم ان يكون فيه متصلة
او منفصلة بخلاف الاستثنائي فانه يلزم ان يكون احدى مقدمتيه متصلة او منفصلة

ويمكن ان يقال

ويمكن ان يقال ايضا لما كانت الاقترانات الشرطية غير مذكورة في كتب المتقدمين لكونها
غير يقينية في الانتاج ولعله في احتياج البرهان يعتبرها المصنف ولم يعدها من القياسات
الاقترانية فلهذا اختص الاقتراني بالحمل ويسمى المبتدأ اعني المحكوم عليه في القول الذي
جعل جزء القياس الاقتراني موضوعا ويسمى الخبر اي المحكوم به فيه محمولا والموضوع والمحمول
في مقدمتي القياس يسمى حدودا لانها ائتلف الضمير اليها منه والوسط هو الحد المكرر و
موضوعه اي موضوع اللازم اعني النتيجة يسمى الاصغر ومحموله يسمى الاكبر وذات الاصغر
اعني المقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى وذات الاكبر اي المقدمة فيها الاكبر يسمى
الكبرى قوله ولما كان بيان الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال النقيض
النتيجة والمطلوب النتيجة بيان الثاني في بعض الاشكال الثلاثة الاخيرة بلا ردها فانها عند
ردها الى الاول يقوم الدليل على اثبات شيء والمطلوب عكسه كما سيجيء في موضعه مفصلا
فلذلك احتيج الى تعريف التناقض والعكس وبيان شرائطهما واحكامهما قوله
التناقض لما كان بيان العكس موقوفا على التناقض من غير عكس بدأ بالتناقض فقال
اختلاف كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس واحترز بالقيد
الاخير عن سائر المتقابلات فانه اذا صدق احدهما كذب الآخر لكن لا يلزم من كذب
احدهما صدق الاخر لجواز خلو المحل عنهما ويلزم على هذا التعريف ان يكون النقيض مع لازم
نقيضه المساوي متناقضين لانه اذا صدق احدهما كذبت الاخرى وبالعكس كقولنا
هذا انسان هذا ليس بناطق والجواب ان حال النقيضين كل قضيتين يستلزم صدق احدهما
كذب الاخرى لكن لا لذاته بل بواسطة لازمها المساوي قوله فان كانت شخصية لما ذكر
تعريف التناقض شرع في بيان شرائطه فبدأ بشرائط القضايا الشخصية لكونها عامة

التي

فان كانت القضية شخصية فشرطها في ان تكون نقيضا لشخصية اخرى ان لا تكون بين الشخصيتين
اختلاف في المعنى الا بالاختلاف بالنفي والاثبات وانما قيد بالاختلاف بقوله في المعنى ليدخل
فيه نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما متناقضان مع اختلافهما في النفي والاثبات
ومعه الاختلاف باللفظ واذا اشترط اتحاد الشخصيتين في غير النفي والاثبات يجب ان يتحد
الجزآن اي الموضوع والمحمول بالذات اي بالمعنى كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وبالاضافة ليس ح
كقولنا زيد اب لعمرو وبالجزء والكل كقولنا الزنجي اسود كله الزنجي ليس باسود كله
وكذا الجزء ~~وبالاضافة كقولنا زيد اب لعمرو~~ وبالقوة والفعل كقولنا الخمر مسكر بالقوة
الخمر ليس بمسكر بالقوة وكذا الفعل وبالزمان كقولنا زيد جالس في هذا الزمان زيد ليس بجالس
في هذا الزمان وبالمكان كقولنا زيد جالس في الدار زيد ليس بجالس في الدار وبالشرط
كقولنا الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض والجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وانما كونه ح
اشترط في تناقض الشخصيتين اتحادهما في هذه الامور لانه لو اختلفا في واحد منها لم يتحقق
التناقض بينهما [illegible] والثالث اختلاف الموضوع اي وان لم تكن القضية شخصية بل
محصورة تلزم مع الشرائط المذكورة في الشخصية اختلاف الموضوع في القضيتين
بالكم اي بالكلية والجزئية والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع في احديهما كليا وفي الاخرى
جزئيا لانه ان اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يكذبا في الكلية مثل قولنا كل انسان
كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب لان الحكم بالكاتب على الانسان حكم بعرض خاص به غير
شامل لجميع افراده فلا يصدق السلب عن كل افراده ولا الثبوت لكل ضرورة ثبوته
لبعض الافراد وسلبه عن بعضها وان يصدقا اي وان اتحد الموضوع في القضيتين
بالكم جاز ان يصدقا في الجزئية كقولنا بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب

لان الموضوع في القضية الجزئية غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه بالسلب
غير البعض المحكوم به بالايجاب فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان الاختلاف الموضوع
بالكم شرط في تناقض المحصورتين فنقيض القضية الكلية المثبتة اي الموجبة قضية جزئية
سالبة كقولنا كل انسان حيوان فان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض القضية الموجبة الجزئية ح
سالبة كلية كقولنا بعض الحيوان انسان فان نقيضه لا شيء من الحيوان بانسان واذا
كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة الكلية والسالبة الكلية نقيضا للموجبة الجزئية تكون
الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية لان التناقض
انما يتحقق من الجانبين وعكس كل قضية لما ذكر التناقض شرع في بيان العكس
وبدا بالعكس المستوي وهو عبارة عن تحويل مفرديها اي تبديل كل واحد من طرفي
القضية اعني المحكوم عليه وبه بالآخر فيتناول عكس الحمليات والشرطيات لان
المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم والمحكوم به يتناول المحمول والتالي قوله على
وجه يصدق فيه معناه انه يلزم منه ان يكون قولنا بعض الانسان حيوان عكسا لقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان لانه يصدق عليه هذا التعريف لانه بدل كل من الطرفين بالآخر
على وجه يصدق وليس كذلك بالاتفاق لان عكس السالبة لا يكون موجبة وبالعكس اللهم الا
ان يقال مراد المصنف من قوله على وجه يصدق انه على وجه متى صدق الاصل صدق العكس
لان بقاء الصدق بهذا المعنى شرط في العكس لان العكس لازم الاصل وصدق اللازم شرط في
صدق الملزوم ويجب ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اصطلحوا على هذا قوله
فعكس الموجبة عكس الموجبة الكلية جزئية موجبة لانه اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق
بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا لا شيء من ب ج فنجعله كبرى للاصل هكذا

كل ج ب ولا شيء من ب د ينتج لا شيء من ج د هذا خلف ولا ينعكس الموجبة
الكلية الى الموجبة الكلية لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فح لا يصدق العكس كما في قولنا
كل انسان حيوان فانه لا يصدق كل حيوان انسان في عكسه وعكس الكلية السالبة مثلها
اي السالبة الكلية لانه اذا صدق لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض ب ج فنجعله صغرى للاصل هكذا بعض ب ج
ولا شيء من ج ب ينتج ليس بعض ب ب هذا خلف وعكس الموجبة الجزئية مثلها اي
الموجبة الجزئية بيانه كما في الموجبة الكلية ولا عكس للسالبة الجزئية لانه يصدق قولنا ليس
بعض الحيوان انسانا ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان حيوانا هذا اذا كانت
السالبة الجزئية عن الخاصتين واما الشرطيات فالمنفصلة منها لا ينعكس لان مقدمها لا
تميز عن تاليها بالطبع واما المتصلة فعكسها على قياس عكس الحمليات وبيانها كبيانها قوله
واذا عكست كما ذكر العكس المستوي اراد ان يشير الى عكس النقيض وهو عبارة عن تبديل
كل واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق واذا عكست الموجبة الكلية
او الجزئية فانها لا ينعكس عكس النقيض بنقيض هو بها اي بدل كل واحد من طرفي الموجبة
الكلية بنقيض الآخر صدقت مثلا اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق كل ما ليس ب
ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا ليس كل ما ليس ب ليس ج ويستلزم بعض ما ليس
ب ج وهو ينعكس بالعكس المستوي الى قولنا بعض ج ليس ب وكان كل الاصل كل ج ب
هذا خلف وانما قلنا ان الموجبة الجزئية لا ينعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان
هو اللا انسان ولا يصدق في عكس نقيضه بعض الانسان هو اللا حيوان ومن ثم اي ومن
اجل ان الموجبة الكلية ينعكس عكس النقيض الى الموجبة الكلية انعكست السالبة كلية او جزئية

ينعكس

بعكس النقيض الى السالبة الجزئية لانه ح يتم بيانه بواسطة عكس النقيض للموجبة الكلية
مثلا اذا صدق بعض ج ليس ب وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس
ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهو ينعكس عكس
النقيض الى قولنا كل ج ب وقد كان كل الاصل بعض ج ليس ب هذا خلف واذا
انعكست السالبة الجزئية الى السالبة الجزئية انعكست السالبة الكلية الى السالبة الجزئية
لان السالبة الجزئية اعم من السالبة الكلية ولازم العام لازم الخاص ولا ينعكس السالبة
الكلية الى السالبة الكلية لانه يصدق قولنا لا شيء من كل انسان بلا حيوان ولا يصدق في
عكس نقيضه لا شيء من الحيوان بلا انسان ضرورة صدق قولنا بعض الحيوان لا انسان
وكذا حكم عكس نقيض المتصلة قوله والمقدمتين اعلم ان الشكل هو الهيئة الحاصلة
بسبب وضع الاوسط عند الحد من الاصغر والاكبر وللمقدمتين باعتبار وضع الاوسط
اربعة اشكال لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما
او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالاول اي الشكل الاول هو ان
يكون الاوسط محمولا لموضوع النتيجة موضوعا لمحمولها اي الاوسط يكون محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى والثاني هو ان يكون الاوسط محمولا لهما اي لموضوع النتيجة ولمحمولها اي يكون
الاوسط محمولا فيهما في الصغرى والكبرى والثالث هو ان يكون الاوسط موضوعا لهما اي
لموضوع النتيجة ولمحمولها اعني يكون الاوسط موضوعا في الصغرى والكبرى والرابع عكس الاول
اي يكون الاوسط موضوعا لموضوع النتيجة محمولا لمحمولها اي يكون موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى قوله فاذا ركب الضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى ويسمى ايضا قرينة
والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل بحسب الحصر العقلي باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة

لا الجهات ستة عشر لان الصغرى يمكن ان تكون احدى المحصورات الاربع اعني الموجبة
الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وكذا الكبرى والحاصل من ضرب
الاربعة في الاربعة ستة عشر قوله الاول الشكل الاول ابين الاشكال الباقية لان
انتاجه بديهي بخلاف الاشكال الباقية فانها غير بديهية الانتاج ولذلك توقف غيره اي
الاشكال الباقية على رجوعه الى الشكل الاول لان بيان انتاجها اما بالخلف او بالعكس
او بالافتراض وعلى جميع التقادير يتوقف على رجوعه الى الاول كما سيجيء مفصلا ويكون
الاول اشرف الاشكال لما ذكرنا ولانه ينتج المطالب الاربعة اي المحصورات الاربع قوله
وشرط انتاجه اراد ان يبين شرائط انتاج الضروب في كل شكل وعدد ضروبه المنتجة
فبدأ بالاول لتوقف الباقي عليه فيقول شرائط انتاج الشكل الاول بحسب الكيف
ايجاب الصغرى اي حكم الايجاب بان تكون سالبة مركبة وانما اشترط ايجاب الصغرى ليتوافق
الوسط مع الاصغر فيتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر الذي يوافقه لان الصغرى لو كانت
سالبة لم يتوافق الاوسط مع الاصغر بل يباينه فلا يتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر
لان الحكم على الشيء لا يستدعي الحكم على ما يباينه والاختلاف الموجب للعقم وهو صدق
القياس تارة مع توافق الطرفين وتارة مع تباينهما محقق ذكرنا كما يقول لا شيء من الانسان
بحجر وكل حجر جماد والحق لا شيء من الانسان بجماد وهو التباين ولو بدل الكبرى بقولنا
وكل حجر جسم كان الحق قولنا كل انسان جسم وهو التوافق وكذا الصغرى السالبة
مع الكبرى السالبة وكلية الكبرى اي شرط انتاج الشكل الاول بحسب الكم كلية
الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر المندرج
تحته فينتج القياس لانه لو كانت الكبرى جزئية لم يندرج الاصغر تحت الاوسط لجواز

ان يكون

ان يكون البعض المحكوم عليه في الكبرى غير المحكوم به في الصغرى فلم يتعد الحكم
من الاوسط الى الاصغر والاختلاف محقق كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
ناطق والحق الايجاب وهو قولنا بعض الانسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا بعض
الحيوان فرس كان الحق السلب وهو قولنا بعض الانسان ليس بفرس وعند اعتبار
هذين الشرطين يسقط كل واحدة من السالبتين مع الاربع وكل واحدة من الموجبتين
مع الجزئيتين ومن اثنا عشر ضربا يبقى اربعة موجبة كلية وجزئية كل مع كلية موجبة
وسالبة جزئية وانما قدم الموجبة على الكلية والجزئية في الاول وقدم الكلية على الموجبة
والسالبة في الثاني لان الاول اشارة الى الصغرى والثاني الى الكبرى وذكر الموجبة
في الصغرى اهم لكونها شرطا فيها بخلاف الكلية والجزئية فانهما ليسا بشرطين فيها
وذكر الكلية في الكبرى اهم لان الكلية في الكبرى شرط بخلاف الموجبة والسالبة الضرب
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يصح بنية
فكل وضوء يصح بنية الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء
عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية وكل وضوء لا يصح بدون النية الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة يصح بنية فبعض
الوضوء يصح بنية الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون
النية قوله الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط محمولا في الطرفين
النتيجة شرطه بحسب الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب وكلية كبراه فيسقط
بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا الكائنة من الجزئيتين كبرى مع الاربع بحسب الشرط الثاني

والكلية الموجبة الكبرى مع الموجبتين والكلية السالبة الكبرى مع السالبتين بحسب الشرط
الثاني للاول يبقى الضروب المنتجة اربعة الكلية الموجبة مع السالبتين والكلية السالبة
مع الموجبتين اما بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد
الى الشكل الاول بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول والثالث بعكس
الاستقامة وفي الضرب الرابع بعكس النقيض واما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة
كما في الضرب الثاني فلو كانت المقدمتان متفقتين في الايجاب والسلب فان كانتا موجبتين
فان عكست الكبرى حتى ارتد الى الشكل الاول من غير عمل آخر صار الكبرى في الاول جزئية
لان الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الصغرى وجعلتها كبرى لم يرتد الى الاول
يلزم المحذور المذكور فيلزم بطلان القياس واليه اشار بقوله لموجبتان باطل وان
كانتا سالبتين فان عكست الكبرى او الصغرى وجعلتها كبرى تصير الصغرى في الشكل
الاول سالبة فلا تتلاقى الاصغر والاكبر في النتيجة لا بالايجاب ولا بالسلب واليه
اشار بقوله والسالبتان لا تتلاقيان واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية الكبرى
فلان الكبرى ان كانت مما تنعكس فواضح لانه لو كانت جزئية لم يكن عكسها كليا فلا يصح
ان يكون كبرى في الاول وان عكست الصغرى فلا بد وان تكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية
وتجعل كبرى فيتلاقى الصغرى والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة لم تنعكس كلية وان
كانت سالبة جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلا بد وان تكون الكبرى موجبة
والا لكانت النتيجة سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية
لا تنعكس واعلم ان البيان الذي ذكره المصنف انما يتم لو لم يكن لبيان هذه الضروب
وجه آخر غير العكس وهو ممنوع لجواز ان يتبين بالخلف كما في الجميع او بالافتراض كما في الضروب

الجزئية

الجزئية وللاول ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم كما بينه المنطقيون
قوله فالاول كليتان الى آخره لما ذكر الشرائط شرع في بيان الضروب المنتجة الضرب
الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب مجهول الصفة وكل
ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج فلا غائب يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها
الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة والموجبة
لا تنعكس الا الى الجزئية وهي لا يصح لان تكون كبرى في الاول الضرب الثالث من موجبة
جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة وكل
ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ولا يمكن
بعكس الصغرى والا لصار الكبرى جزئية في الاول الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى
وكلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه
معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه لا يمكن بيانه بعكس الكبرى والا لصارت الكبرى
جزئية في الاول ولا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسه تصير
الكبرى جزئية في الاول فتعين المصنف بعكس نقيض الكبرى وقيل لك هذا البيان انما
يستقيم ان لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة حتى يجعل صغرى في الاول وهو
ممنوع لان السالبة اعم من الموجبة المعدولة ضرورة صدق السالبة عند عدم الموضوع
بخلاف الموجبة المعدولة ويمكن ان يجاب عنه ان الصغرى السالبة وان لم تكن مستلزمة للموجبة
المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول لشبهها بالسالبة لا تستدعي وجود الموضوع
وح ينتج هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى ويتبين ايضا بيان الانتاج في هذا الضرب وفي جميع
ضروب الشكل الثالث بالخلف وطريق الخلف في هذا انه كلما ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى

الكبرى لم يرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصار الكبرى جزئية في الاول الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بالعكس صح

لان الموجبة السالبة المحمول صح

وكبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما يناقض الصغرى مثلا في الضرب
الرابع نقول لو لم يصدق قولنا بعض الغائب لا يصح بيعه لصدق نقيضه وهو
قولنا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة صادق بالفرض لانها
كبرى القياس فينتج من الاول كل غائب معلوم الصفة وهو نقيض الصغرى الصادقة
فيلزم كذبه ولا بد في قياس الخلف المستلزم له من خلل ولا خلل في صورته لانها
على الشكل الاول الجلي المبين ولا خلل ايضا في كبرى القياس الصادقة فلزم الخلل في
نقيض المطلوب فلزم صدق المطلوب قوله الشكل الثالث الثالث شرط
انتاجه بحسب كمية المقدمتين وكيفيتهما امران احدهما ان يكون الصغرى موجبة
او في حكم الموجبة اعني السالبة المركبة الثاني كون احدهما كلية فتبقى الضروب
المنتجة بمقتضى الشرطين ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والموجبة
الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية اما بيان الشرط الاول وهو ايجاب
الصغرى فلان هذا الشكل انما يتبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول اما بعكس الكبرى وجعلها
صغرى ثم عكس النتيجة او بعكس الصغرى وجعله صغرى فلو كانت الصغرى سالبة وعكستها
لم تلاقيا في الشكل ضرورة امتناع كون الصغرى سالبة في الاول وانما لم نقيد قوله لم تلاقيا الاول ح
مطلقا لانه يمكن ان تلاقيا في الشكل الرابع وان عكست الكبرى وهي سالبة لم تلاقيا
مطلقا اذ لا قياس عن سالبتين لا في الاول ولا في الرابع ولذلك قيده بقوله مطلقا وان كانت
الكبرى موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية فاذا جعلتها الصغرى والصغرى السالبة الكبرى
ينتج سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس واما الشرط الثاني
وهو كلية احديهما فلتكون احدى المقدمتين هي الكبرى آخرا بعد الرد وتلك المقدمة
اي

التي

التي هي الكبرى بعد الرد اما الكبرى بنفسها وذلك اذا عكست الصغرى واما الصغرى وذلك
اذا عكست الكبرى وجعلها صغرى واما بيان انه لا ينتج الا جزئية فلان صغرى الاول عند
الرد تكون عكس موجبة ابدا او في حكمها اي سالبة مركبة ضرورة لان الصغرى ان كانت
تعكس فظاهر وان كانت الكبرى فلا بد وان تكون موجبة لتجعل صغرى في الاول وعكس
الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون الا جزئية وهذه البيانات انما تتم ان لو لم يكن لبيان
انتاج ضروب هذا الشكل طريق سوى العكس وليس كذلك لامكان بيانه بالخلف في الجميع
وبالافتراض في البعض والاولى ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم وان يبين انتاجه
جزئية بان يقال الضرب الاول والرابع اخص ضروب هذا الشكل وهما لا ينتجان الا الجزئية
لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر فيهما اما في الضرب الاول فكقولنا كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق فان الحيوان الذي هو الاصغر اعم من الناطق الذي هو الاكبر واما في الضرب
الرابع فكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فان الحيوان اعم من الفرس
واذا كان الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه الاكبر كليا ولا يسلب عنه ايضا كليا فتكون
النتيجة جزئية ومتى لم ينتج هذان الضربان الا الجزئية لم ينتج الباقي الا الجزئية قوله
فالاول الضرب الاول من الشكل الثالث من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل بر مقتات
وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الاول ويمكن بيانه
ايضا بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة الضرب الثاني من موجبتين والكبرى كلية
ينتج ايضا موجبة جزئية بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين
ايضا بعكس الصغرى ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الشكل
الاول الضرب الثالث من موجبتين والصغرى كلية ينتج ايضا موجبة جزئية كل بر مقتات

وبعض البر ربوي ينتج بعض المثمنات ربوي بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم
عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الاول الضرب
الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل بر مثمنات وكل بر لا يباع بجنسه
متفاضلا بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصار الصغرى سالبة في الاول الضرب
الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج ايضا سالبة جزئية بعض البر مثمنات
وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصار الصغرى
سالبة في الاول الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج ايضا سالبة
جزئية كل بر مثمنات وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج بعض المثمنات لا يباع بجنسه
متفاضلا لا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصار القياس عن الجزئيتين في الاول ولا بعكس الكبرى لانها
لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها لا تصلح لان تكون صغرى في الاول لكونها سالبة اللهم الا ان تكون
الكبرى السالبة في حكم الموجبة اعني تكون مركبة او تكون مستلزمة للمعدولة فانه حينئذ يمكن بيانه بعكس
الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وبين هذا الضرب مع جميع باقي الضروب بالخلف والطريقة
في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج
من الاول ما يناقض الكبرى مثلا نقول في الضرب السادس لو لم يصدق قولنا بعض المثمنات
لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق قولنا كل مثمنات يباع بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى
لقولنا كل بر مثمنات صغرى لينتج قولنا كل بر يباع بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى والصغرى صح
بعض البر لا يباع بجنسه هذا خلف قوله الشكل الرابع قد توهم بعض الناس انه لا فرق
بين الشكل الاول والرابع الا بالتقديم والتاخير فان ما قدم في الاول جعل مؤخرا في الرابع
وبالعكس وتدارك المصنف هذا الوهم بان قال انه يسمى الشكل الرابع لعكست بعضها

نتيجة الشكل الاول بل عكسها اعلم ان السالبة الجزئية في هذا الشكل ساقطة لان بيان
هذا الشكل اما بعكس كل واحدة من المقدمتين ووضع العكس مقام الاصل ليرتد الى الشكل
الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثالث او بعكس الصغرى فقط ليرتد الى الثاني ولما بالقلب
بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة فلو كانت احدى المقدمتين سالبة
جزئية لم تنعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا لان السالبة الجزئية قبل القلب اما صغرى او كبرى فان
كانت كبرى لم تتلاقى المقدمتان بعد القلب لان تكون كبرى في الاول ضرورة كونها جزئية فسقط
بعض هذا الشرط سبعة اضرب فاذا كانت الصغرى موجبة كلية تنتج مع الكبريات السلب
وان كانت سالبة كلية لا تنتج الا مع الكبرى الموجبة الكلية لان الكبرى اذا كانت جزئية
وبقيت اي لم تعكس وجب جعلها صغرى ثم عكس النتيجة والنتيجة سالبة جزئية ضرورة
تركب القياس من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية لا تنعكس وان
عكست الكبرى الجزئية وجعلته كبرى فان لم تعكس الصغرى ارتد القياس الى الثالث فلم يصلح
السالبة للصغرى وان عكست الصغرى ايضا ارتد الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى لان
تكون صغرى في الاول لا الكبرى لان تكون كبرى فيه ضرورة صيرورة الصغرى سالبة والكبرى
جزئية في الاول هذا اذا كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى سالبة كلية واما اذا
كانت الكبرى سالبة كلية فلم يتلاقى المقدمتان ولا عكسهما اصلا فسقط الصغرى السالبة
الكلية مع الصغريات الثلث الغير الموجبة الكلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية فلا تنتج الا
مع الكبرى السالبة الكلية لان الكبرى ان كانت موجبة كلية وقلبت في الاول اي القلب بان
جعلت الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم تصلح الجزئية للكبرى في الاول وان قلبت العادة الى العكس
صارت الكبرى جزئية في الاول وان عكست المقدمتين لان الصغرى جزئية والكبرى موجبة

ضرورة صيرورة الصغرى سالبة جزئية في الاول والا كانت صغرى لم يلتح بعد القلب صح

كلية وهي لا تنعكس الا موجبة جزئية وان عكست الكبرى فقط صار القياس على هيئة الشكل
الثالث لانه تعكس الكبرى وحدها يرتد الى الثالث وان عكست الصغرى فقط ارتد
الى الثاني فيصير القياس من موجبتين في الثاني ولعل المصنف لم يعتبر الرد الى الثاني
والثالث فلهذا اقتصر على قوله صارت الكبرى جزئية هذا اذا كانت الكبرى موجبة كلية
فاما اذا كانت موجبة جزئية فلا يعلم منه اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال الثلثة اصلا
فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلث فالضروب المنتجة بحسب الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبريات الثلث الغير السالبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى
الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وفي هذه البيانات
ايضا نظر كما ذكرنا في الثاني والثالث والاولى ان يتبين بالاختلاف قوله الاول الضرب
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل عماد مفتقر
الى الشيء وكل موضوع عماد ينتج بعض المفتقر الى الشيء موضوع بيانه بقلب المقدمتين بان
تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول وينتج موجبة كلية ثم يعكس النتيجة
الى الموجبة الجزئية التي هي المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا لصار القياس في الاول
من الجزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس عن موجبتين في الثاني ويمكن بيانه
بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب ولا ينتج هذا الضرب كلية لان بيانه لما
بالقلب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية او بعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث والثالث لا ينتج الا جزئية وهذا البيان على طريقة المصنف وفيه ما فيه
والاولى ان يقال انما لا ينتج هذا الضرب الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر فيه اعم من الاكبر فلم
يصدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فلا يصدق الا قولنا

بعض الحيوان ناطق وهذا الضرب اخص من الضروب المنتجة للموجبة فلا يكون واحد
منها منتجا للكلية الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج ايضا موجبة جزئية
مثاله كل عماد مفتقر الى الشيء وبعض الموضوع عماد فبعض المفتقر الى الشيء موضوع
بيانه بالقلب كما في الاول ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا لصار القياس في الاول
عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس عن موجبتين جزئيتين في الثاني ويمكن بيانه
بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث فينتج المطلوب الضرب الثالث من الكليتين والكبرى موجبة
ينتج سالبة كلية مثاله كل عماد لا يستغني عن الشيء وكل موضوع عماد فينتج كل مستغن
عن الشيء ليس بموضوع وبيانه بالقلب ثم عكس النتيجة وانما كانت النتيجة كلية
لان السالبة الكلية تنعكس كنفسها ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين او الكبرى ويمكن
بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وينتج المطلوب الضرب الرابع من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية مثاله كل صاح مستغن عن الشيء وكل موضوع ليس بصاح
ينتج بعض المستغني ليس بموضوع بيانه بعكس المقدمتين ليرتد الى الاول ولا يمكن
بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى سالبة في الاول ويمكن بيانه بعكس الصغرى
ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث ولا ينتج هذا الضرب كلية اما
على طريقة المصنف فلان بيانه بالعكس وعند العكس صار احدى المقدمتين جزئية
او القياس على هيئة الثالث وعلى التقديرين لا ينتج الا جزئية وفيه ما فيه
والحق ان يقال لما كان الاصغر جاز ان يكون اعم من الاكبر فلم يمكن الاكبر مسلوبا عن
الاصغر كليا كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان وهذا الضرب
اخص من الخامس فلا ينتج الخامس الا جزئية الضرب الخامس من موجبة

جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج ايضا سالبة جزئية مثاله بعض المباح ممتنع عن النقيض
ولا شيء مما ليس بمباح ينتج بعض الممتنع عن النقيض ليس بواجب وبيانه بعكس المقدمتين
وبعكس احديهما ولا يمكن بيانه بالقلب وان بيانه الصغرى في الاول سالبة والكبرى جزئية
ويمكن بيان جميع الضروب بالخلف اما الضروب المنتجة للموجبة فبالثالث والضروب
المنتجة للسلب فبالاول قال قوله والاستثنائي لما فرغ من القياس الاقتراني شرع
في القياس الاستثنائي وهو ما يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل وهو قسمان
متصل ومنفصل وذلك لان احدى مقدمتيه شرطية فان كانت متصلة وهي ما فيه حرف
الشرط والجزاء سمي القياس متصلا واليه اشار بقوله حرف الشرط وسمي المتصل وان
كانت الشرطية منفصلة وهي ما فيه حرف الانفصال سمي القياس منفصلا واسم المعني
بالمتصل والشرطية في المتصل اي الجزء الاول من المتصلة المقترن بحرف الشرط يسمى
مقدما لتقدمه والجزاء اي الجزء الثاني المقترن بحرف الجزاء يسمى تاليا لانه يتلوه والمقدمة
الثانية منه تسمى استثنائية لاشتماله على حرف الاستثناء وشرطه اما ان يكون الاستثناء
لعين المقدم او نقيض التالي لانه لو استثنى نقيض المقدم او عين التالي لم ينتج لجواز ان
يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من تحققه تحقق المقدم ولا انتفاؤه ولا من انتفاء
المقدم تحقق التالي ولا انتفاؤه لجواز صدق العام بدون الخاص اما اذا استثنى
عين المقدم ينتج عين التالي لان تحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم واذا استثنى نقيض
التالي ينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذا حكم كل لازم
مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم
ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدم تحققه ولا من انتفاء الملزوم تحقق

اللازم ولا انتفاؤه مثال ذلك ان كان هذا انسانا فهو حيوان فانه يلزم من تحقق
الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء الحيوان انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء
الانسان انتفاء الحيوان ولا تحققه ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان ولا انتفاؤه
والاكثر استعمال الاول بان اي القياس الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم
الاكثر استعماله بان والذي يستثنى فيه نقيض التالي الاكثر استعماله بلو والذي يستثنى فيه
نقيض المقدم التالي اكثر استعماله بلولا نحو لولا امتناع الشيء لامتنع غيره قوله
ويسمى بلو قياس اعلم ان قياس الخلف عند الجمهور مركب من قياسين احدهما اقتراني
مركب من متصلة يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها وضع نقيض المطلوب
على انه حق ومن حملية غير متنازع فيه ويكون تلك الحملية مشاركة لتالي المتصلة على
هيئة منتجة فينتج متصلة مقدمها المقدم من المتصلة التي هي جزء القياس وتاليها
نتيجة التأليف بين تالي المتصلة المذكورة والحملية ويكون نتيجة التأليف كاذبة
لكونها نقيض المقدمة صادقة والقياس الثاني استثنائي مؤلف من المتصلة التي
هي نتيجة القياس الاول ومن استثناء نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم الذي
هو فرض المطلوب غير حق فيتبع كون المطلوب حقا مثلا اذا كان المطلوب
لا شيء من ج آ والمقدمة الصادقة لا شيء من ب آ ونقيض نتيجة التأليف
الصادق كل ج ب فنقول لو لم يكن يصدق لا شيء من ج آ لصدق
بعض ج آ ولا شيء من آ ب ينتج لو لم يصدق لا شيء من ج آ لصدق
بعض ج ليس ب فعلم صدق لا شيء من ج آ وهو المطلوب وعلى التفسير
الذي ذكره المصنف قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة مقدمها نقيض

المطلوب وثانيها امر مجاز ومن استثنا نقيض التالي مثلا اذا كان المطلوب قولنا
الذكوة غير واجبة على المديون فنقول لو كانت الذكوة واجبة على المديون لكانت
واجبة على الفقير لكن لم يجب على الفقير فينتج الذكوة غير واجبة على المديون وهو
المطلوب فقد اثبتنا المطلوب الذي هو قولنا الذكوة غير واجبة
على المديون بابطال نقيضه الذي هو قولنا الذكوة واجبة على المديون فاصطلاحه
مخالف لما ذهب اليه الجمهور قوله وضرب بغير شرط هذا هو القسم الثاني
من القياس الاستثنائي وهو الذي يكون الشرطية فيه منفصلة ولما لم يوجد فيه شرط
قال وضرب بغير شرط ويسمى هذا القسم المنفصل لا القضية التي يستثنى جزؤه او نقيضه
عليها توهم بعض لان القضية لا يسمى المنفصل بل المنفصلة قوله ويلزمه تعدد اللازم
اي اجزاء المنفصلة المستعملة فيه مع النتائج بحسب تلك الاجزاء ولما كانت اجزاء المنفصلة قد
تكون نتائج القياس والنتيجة لازمة سماها باللازم مجازا ويمكن ان يكون المراد ان
القياس المنفصل يلزمه تعدد النتيجة مع النتائج بينهما لان منا بجهان لا يجتمع بعضها
مع البعض لان جزئي المنفصلة اي متنافيا اثباتا ونفيا يلزم لذلك نتائج لانه يلزم من
اثبات كل جزء نقيض الاخر لامتناع ثبوتهما ومن نقيض كل جزء عين الاخر لامتناع
ارتفاعهما مثاله العدد اما زوج واما فرد فانه يلزم من استثنا عين الزوج نقيض
الفرد ومن استثنا عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الزوج عين الفرد ومن
نقيض الفرد عين الزوج وان ساففا اثباتا لا نفيا يلزم الاولان اي يلزم من عين
كل واحد جزء نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم من استثنا نقيضهما عين
الاخر لجواز انتفائهما اذ لا منافاة بين الجزئين في النفي مثاله الجسم اما حيوان او
جماد فانه يلزم من الحيوان نقيض الجماد ومن الجماد نقيض الحيوان لا الاخر
ولا يلزم من نقيض شيء منهما عين الاخر لجواز انتفائهما معا وان تنافيا نفيا لا اثباتا
يلزم لزوم الاخران اي يلزم من نقيض كل منهما عين الاخر ضرورة امتناع انتفائهما ولا يلزم
من عين احدهما نقيض الاخر لجواز ثبوتهما معا مثاله الخنثى اما رجل او لا امرأة فانه
يلزم من انتفاء اللارجل ثبوت اللاامرأة ومن انتفاء اللاامرأة ثبوت اللارجل ولا
ولا يلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر لجواز ان لا يكون رجلا ولا امرأة قوله
ويرد الاستثنائي القياس الاستثنائي يمكن رده الى القياس الاقتراني اذا كان
المقدم والتالي في الشرطية المستعملة فيه مشاركين في الموضوع بان يجعل المقدمة الاستثنائية
صغرى والجملة اللازمة الحكمية للشرطية كبرى مثال المتصل الذي يستثنى فيه عين
المقدم قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فيقال هذا
انسان وكل انسان حيوان فينتج هذا حيوان مثال المتصل الذي يستثنى فيه نقيض
التالي ان كان هذا فرسا فهو ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس فيقال هذا جماد
وكل جماد ليس بفرس فهذا ليس بفرس مثال المنفصل هذا العدد اما ان يكون زوجا
او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد فيقال هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا
العدد ليس بفرد ولما كان الوسط في المثالين الاولين او حدهما المتنفطين روحا
الا في المتصل فلحمول التالي واما في المنفصل فلنقيضه قال ويرد الاستثنائي الى
الاقتراني بان يجعل لملزوم وسطا اي في المثالين ويرد القياس الاقتراني الى الاستثنائي
المنفصل بان يذكر منافي الوسط معه مثلا اذا كان الاقتراني قولنا الوضوء عبادة
وكل عبادة لا تصح بدون النية فيقال الوضوء اما عبادة او صحيح بدون النية

لكنه عبادة فلا يصح بدون النية قوله والخطأ في البرهان لما فرغ عن ذكر البرهان
واقسامه اراد ان يذكر الخطأ الواقع فيه ليحترز عنه والخطأ في البرهان اما لاجل مادته
او لاجل صورته والاول قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى والذي يكون في اللفظ
اما هو بسبب اشتباه دلالته اما لاشتراك في احد جزئي القول بحسب جوهره كالعين
او بحسب تصاريفه كالمختار فانه مشترك بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغة او في
حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد فان الواو للجمع فيصدق قولنا الخمسة زوج
وفرد حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد فيقال الخمسة زوج وفرد او بالعكس
اي يصدق اللفظ حالة الافراد فيتوهم صدقه حالة الجمع كما اذا كان ماهرا في الخياطة
غير ماهر في الطب فيصدق حالة الافراد زيد طبيب زيد ماهر فيتوهم صدقه حالة
الجمع فيقال زيد طبيب ماهر والى هذا اشار بقوله وعكسه طبيب ماهر واما لاستعمال
الالفاظ المتباينة مثل استعمال المترادفة كاستعمال السيف مقام الصارم وبالعكس
فان السيف اسم للذات سواء كان قاطعا او لا والصارم اسم له باعتبار القطع
فيتوهم انهما مترادفان لاطلاقهما على شيء واحد فيستعمل احدهما مقام الآخر والخطأ
الذي يكون في المادة من جهة المعنى لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم
على الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق فانه قد حكم
على الحيوان الذي هو الجنس بالناطق الذي يحكم به على الانسان الذي هو نوعه
وهذا من النوع الذي يسمى في باب المغالطة سوء اعتبار الحمل وهو ان يوجد مع
الشيء ما ليس منه او لا يوجد معه ما هو منه ومن هذا النوع الغلط في جميع ما
ذكر في مبحث التناقض من اخذها بالقوة مكان ما بالفعل واخذ المطلق

للخمسة زوج وقولنا ج

زيد

مكان المقيد واخذ الكل مكان الجزء وكجعل عطف على قوله كالحكم اي وكجعل
المقدمة الغير القطعية مثل المقدمة الظنية او التقليدية او الوهمية مكان القطعي
وكاخذ العرضي مكان الذاتي كاخذ الماشي جنسا للانسان مكان الحيوان
وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير اللفظ ويسمى هذا الصنف المصادرة على
المطلوب مثل قولنا كل حركة نقلة وكل نقلة في مكان وكل حركة في مكان فان
الكبرى عين النتيجة الا انه بدل لفظ الحركة بالنقلة ومن هذا القبيل اي
ومن جعل النتيجة مقدمة بتغيير ما المتضايفة مثل هذا ذو اب وكل ذي
اب ابن فهذا ابن فان الصغرى عين النتيجة ومن هذا القبيل كل قياس
دوري وهو ان يثبت احدى مقدمتيه بقياس يتألف من نتيجة القياس
الاول وعكس المقدمة الاخرى كما يقال كل وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع
يصح بالنية وكل وضوء يصح بالنية ثم يستدل على قولنا كل ما هو رفع الحدث
يصح بالنية بقولنا كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح بالنية فكل
ما هو رفع الحدث يصح بالنية والثاني وهو الذي يكون الخطأ بسبب الصورة
ان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال او لا يكون على ضرب من الضروب
المنتجة قوله مبادي اللغة ومن لطف الله لما فرغ من القواعد
المنطقية شرع فيما يستمد منه من اللغة واليه اشار بقوله مبادي اللغة
وقدم قبل الشروع فيها مقدمة فقال ومن لطف الله تعالى ان الانسان الواحد
بحيث لا يستقل بمصالح معاشه بل يحتاج الى اعانة غيره اياه وهي انما تتيسر
اذا عرف حاجته ما في نفسه من الحاجة بطريق كالاشارة او امثلة او

صح

للحدث ح

مبادي اللغة

الفاظ توضع بازاء المقاصد وكان اللفظ افيد لانه وجد عند الحاجة وعدم عند عدمها ولانه اعم اذ يمكن ان يوضع للموجود والمعدوم والشاهد والغائب والمعقول والمحسوس بخلاف الاشارة والمثال فانه لا يمكن الاشارة الى المعقول والغائب والمعدوم ولا يكون لكل شيء مثال وايسر لان الالفاظ كيفيات تعرض للاصوات الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري انعم سبحانه وتعالى على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغوية بان وضعها للمعاني ووقفهم عليه ليتوصلوا بها في مطالبهم الى الاستعانة بالغير وقول المصنف ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اشارة الى هذا ومشعر بان مذهبه التوقيف قوله ولنتكلم على حدها رتب الكلام في مبادي اللغة على اربعة ابحاث قوله الاول الحد البحث الاول في حد الموضوعات اللغوية والمراد من لفظ الكل الكل المجموعي لا كل واحد واحد لان الموضوعات اللغوية هي مجموع الالفاظ لا كل واحد فان قلت فعلى هذا يجب ان يقال كل الفاظ وضعت للمعاني اذ لا يصح ان يقال الموضوعات اللغوية مجموع لفظ وضع لمعنى اجيب بان كل واحد من اللفظ والمعنى مصدر في الاصل والمصدر يطلق على الواحد والكثير فيكون قوله لفظ بمعنى الالفاظ وقوله معنى بمعنى المعاني واللفظ بمعنى الملفوظ والوضع اختصاص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني وقوله كل لفظ كالجنس يتناول الموضوع والمهمل وقوله وضع لمعنى يخرج المهمل لانه لم يوضع لمعنى وانما لم يقيد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ضرورة تناول الموضوعات اللغوية لهما قوله الثاني

اقسامها

اقسامها البحث الثاني في اقسام الموضوعات اللغوية وهي تنقسم باعتبارات الاولى الى المفرد والمركب باعتبار البساطة وغيرها وتعرف الحصر بتعريفهما قوله المفرد باصطلاح اهل العربية اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون كلمة واحدة ونعني بالكلمة الواحدة ما لا على لفظين موضوعين وفي عبارته تساهل وباصطلاح المنطقيين المفرد ما وضع اي لفظ وضع لمعنى ولا جزء له اي لذلك اللفظ يدل فيه اي في المعنى الموضوع على شيء فالمفرد بهذا الاصطلاح يتناول ما لا جزء له مثل ق اذا جعلنا علما للشخص وما له جزء ولكن لا دلالة له اصلا مثل زيد وما له جزء دال ولكن لا على جزء معناه مثل عبد الله اذا جعل علما للشخص والمركب بخلاف المفرد في التعريفين اما على التفسير الاول فهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون اكثر من كلمة واما على التفسير الثاني فما وضع لمعنى وله جزء يدل في ذلك المعنى على شيء فنحو بعلبك مركب على التفسير الاول لانه مركب من كلمتين ولا يكون مركبا بالتفسير الثاني لان جزءه لا يدل في معناه على شيء وكذا عبد الله اذا كان علما للشخص فان قيل لا نم ان بعلبك مركب بالتفسير الاول وذلك لانه لا يتضمن كلمتين اذ لا دلالة لجزء حالة العلمية اجيب بان الكلمة لا يشترط فيها ان تكون دالة عند النقل بل يكفي فيها دلالتها في اصل الوضع وعدم دلالتها بالنقل لا يسقط اسم الكلمة عنها ونحو يعرف بالعكس اي مركب بالتفسير الثاني لان جزءه وهو حرف المضارع يدل في معناه على شيء ولا يكون مركبا بالتفسير الاول لانه كلمة واحدة فقوله ويلزمهم اي ويلزم القائلين بالتفسير الثاني ان نحو ضارب ومخرج اي اسماء الفاعلين والمفعولين مركب لكونه من المصدر مع صيغة

يشتمل ح

خاصة يدل كل منها على معنى ولهم ان يدفعوا ذلك عن انفسهم بان المراد بالمركب
يوصف اجزاؤه بعدها الفاظا او حروفا والمصدر مع الصيغة ليس كذلك قوله
وينقسم المفرد لان المفرد اما ان يدل على معنى في نفسه اولا الثاني الحرف والاول
اما ان يقترن باحد الازمنة الثلاثة اعني الماضي والحال والاستقبال اولا الثاني الاسم
والاول الفعل وعلم من التقسيم حد كل واحد منها قوله ودلالته اعلم ان دلالة
اللفظ عبارة عن كونه بحيث اذا سمع او تخيل لاحظت النفس معناه وهي
اما وضعية اي يكون للوضع مدخل فيها اما بلا واسطة كما في المطابقة او بواسطة
كما في التضمن والالتزام واما غير وضعية ولا مدخل لها في العلوم والوضعية تنقسم
الى لفظية والى غيرها وذلك لان المعنى المفهوم من اللفظ اما خارج عن مسماه اولا
والاول غير لفظية والثاني لفظية واللفظية اما في تمام معناه وتسمى دلالة مطابقة
مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والاس واما في جزء معناه وتسمى
دلالة تضمن مثل دلالة البيت على الجدار وغير اللفظية تسمى دلالة التزام ولم
يشترط الاصوليون اللزوم الذهني في دلالة الالتزام بل يطلقون اللفظ على لازم
المسمى سواء كان اللزوم خارجيا او ذهنيا والمنطقيون يشترطون اللزوم الذهني
اي كون المعنى الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره والا لم يحصل الفهم
لان الفهم انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى او يلزم من تصور المسمى
تصوره وهما منتفيان حينئذ ولا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه
كما في العدم والملكة مثل دلالة العمى على البصر قوله والمركب ينقسم المركب
الى جملة والى غير جملة فالجملة ما وضع للافادة اي لفظ وضع لافادة نسبة اي

اسناد احدى

اسناد احدى الكلمتين الى الاخرى لافادة المخاطب معنى يصح السكوت عليه مثل
زيد قائم فيخرج عنه المركب الاضافي مثل غلام زيد لانه لم يفد المخاطب معنى يصح
السكوت عليه والجملة لا تتألف الا من اسمين او من فعل واسم لان الجملة تستلزم
الاسناد والاسناد يستدعي مسندا ومسندا اليه والاسم يصلح لهما والفعل
يصلح لان يكون مسندا ولا يصلح لان يكون مسندا اليه والحرف لا يصلح لشيء
منهما والتركيب العقلي من كلمتين لا يزيد على ستة اسم مع اسم واسم مع فعل
واسم مع حرف وفعل مع فعل وفعل مع حرف وحرف مع حرف والاربعة
الاخيرة لا يتأتى منها الجملة اما لعدم المسند او المسند اليه او لعدمهما جميعا
والاول والثاني يتأتى منهما الجملة لوجود المسند والمسند اليه قوله ولا يرد
جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحد المذكور للجملة غير مطرد ضرورة صدقه على
المركب التقييدي وعلى نحو كاتب في زيد كاتب والمراد بالمركب التقييدي المركب — مثل قولنا صح
من اسمين او اسم وفعل يكون الثاني قيدا في الاول ويقوم مقامهما لفظ مفرد مثل
حيوان ناطق والذي يكتب فانه يقوم مقام الاول الانسان ومقام الثاني الكاتب
وانما قلنا ان الحد يصدق عليهما لان الاول لفظ وضع لافادة نسبة تقييدية والثاني
وضع لافادة نسبة اسم الفاعل الى الضمير الذي هو فاعله وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم ان الحد يصدق عليهما لان المراد بافادة النسبة افادة اسناد يحسن السكوت
عليه وهما لم يوضعا لافادة اسناد كما ذكرنا وغير الجملة بخلاف ذلك اي المركب
الذي لم يوضع لافادة نسبة ويسمى مفردا وانما قال ايضا لان المفرد يطلق على مقابل
الجملة وعلى مقابل المجموع والمثنى وعلى مقابل المركب قوله والمفرد باعتبار

وهو أنه هذا تقسيم آخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما وانما انحصر في الاربعة لان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه واحد او متعدد فوله الاول ان اشترك اقول القسم الاول وهو ان يتحد اللفظ والمعنى ان اشترك في مفهومه كثيرون اي يصدق مفهومه على الافراد المتوهمة مثل الانسان فانه يصدق على كل واحد من اشخاصه فهو الكلي فان تفاوتت الافراد بالاولوية وعدمها او الشدة والضعف او التقدم والتأخر سمي مشككا كالموجود بالنسبة الى الخالق والمخلوق فانه يتفاوت فيهما بالاعتبارات الثلث في حصول معناه فيهما وتفاوتهما في مفهومه بالاولوية وغيرها والا اي وان لم يتفاوت الافراد في مفهومه بل حصوله فيهما بالسوية سمي متواطئا لتوافقهما فيه مثل الانسان بالنسبة الى افراده وان لم يشترك في مفهومه كثيرون فهو الجزئي مثل زيد وهذا الانسان والجزئي يقال على المندرج تحت الكلي ويسمى جزئيا اضافيا والنوع الاضافي مثل الانسان جزئي بالمعنى الثاني لانه مندرج تحت كلي وهو الجنس والكلي اما ذاتي ان لم يخرج عن حقيقة الشيء مثل الحيوان بالنسبة الى الانسان واما عرضي ان خرج عن حقيقته مثل الضاحك بالنسبة الى الانسان وقد تقدم في المنطق بحث الذاتي والعرضي قوله الثاني الثاني من الاقسام الاربعة وهو ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا ويسمى تلك الالفاظ متباينة متباينة لكون كل واحد منهما مباينا للآخر في معناه مثل الفرس والثور والحمار قوله الثالث القسم الثالث من الاربعة وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ حقيقة للمتعدد اي يكون موضوعا بازاء كل منها وضعا اولا فمشترك مثل العين بالنسبة الى معانيه فانه موضوع

بازاء كل واحد منها وضعا اولا والا اي وان لم يكن اللفظ حقيقة للمتعدد اي لا يكون موضوعا بازاء كل واحد منها وضعا اولا بل يكون موضوعا لاحدها ثم نقل الى الباقي لمناسبة فحقيقة بالنسبة الى المعنى الموضوع له ومجاز بالنسبة الى المنقول اليه كالاسد فانه بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز قوله الرابع مترادف القسم الرابع من الاربعة وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى ويسمى مترادفة كالليث والاسد والغضنفر فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس وكل واحد من الاقسام الاربعة مشتق ان دل على ذي صفة معينة والا فغير مشتق مثال المشتق ضارب وعالم وغير المشتق الانسان والعلم وايضا كل واحد منها صفة ان دل على معنى قائم بذات كالضحك والعلم والكتابة والا فغير صفة كالجسم والانسان والكل ظاهر امثلتها من الاقسام الاربعة ولما فرغ عن ذكر اقسام الاربعة للمفرد شرع في المسائل المتعلقة بها وهي ستة عشر اثنان منها متعلقتان بالمشترك احدهما انه هل يكون واقعا في القرآن على تقدير وقوعه في اللغة ام لا قوله مسئلة المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معان وضعا اولا فقوله اللفظ كالجنس للمشترك وغيره وقوله الواحد الموضوع لعدة معان يخرج عنه الالفاظ المتباينة والمتواطئة والمشككة لانها لم توضع لعدة معان بل لمعنى واحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين الافراد وقوله وضعا اولا يخرج عنه الالفاظ المنقولة والمجازية فانها وان كانت موضوعة لعدة معان ولكن لا وضعا اولا واعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا والممكن اما ان يكون واقعا او لا فحصل اربعة احتمالات وقال بكل واحد منها قائل الا انه لا فرق بين كونه ممكنا وواقعا وبين كونه واجبا

هل يكون واقعا في اللغة
والثانية انه هل

عند التحقيق وذلك لان الوجوب ههنا هو الوجوب بالغير اذ لا معنى للوجوب بالذات
اصلا والممكن الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن ما لم يجب صدوره عن الغير لم
يقع فلا فرق بينهما وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع بالغير على ما ذكرنا فيكون
الاحتمالات الاربعة راجعة الى الوقوع والى عدمه فلذلك لم يتعرض المصنف
الا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع وقد علم بسوق كلامه في هذا
المختصر انه يشير بلفظ لنا الى الدليل الصحيح على مطلوبه وبلفظ استدل الى
الدليل الفاسد على مطلوبه وبلفظ قالوا الى دليل المذهب الباطل لنا انه لو صح عندنا ان المشترك
واقع فلهذا قال لنا وتقريره لنا ان القرء وضع للطهر والحيض معا على البدل بمعنى
انه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح ولانا اذا سمعنا القرء لم نفهم احدهما على
التعيين وبقي الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما ومجازا
في الآخر لما كان كذلك فيكون مشتركا بينهما وقائل منه انه يجوز ان يكون موضوعا لاحدهما
ثم نقل الى الثاني بطريق المجاز وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم احد
من اهل اللغة مع بحثهم في الاستقصاء مستبعد والدلائل اللغوية لا يجب
ان يصل الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها الاولى والاقرب قوله
واستدل هذا هو الدليل الفاسد على مطلوبه وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا
لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المعاني
غير متناهية لان من جملتها الاعداد والروائح وهي غير متناهية والالفاظ لكونها مركبة
من الحروف المتناهية متناهية فاذا وزعت على المعاني بحيث وضع لكل واحد بازائه لفظ واحد
فقط لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما انتفاء اللازم فلان الحاجة ماسة الى التعبير
عنها

عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها لها قوله واجيب بمنع ذلك ولما كان الدليل المذكور
فاسدا ذكر بيان فساده وتقريره لئن سلمنا لا نسلم صدق الملازمة قوله لان المعاني غير
متناهية قلنا لئن سلمنا لا نسلم ان المعاني غير متناهية ان المعاني المتضادة وهي الامور
الوجودية التي يمتنع اجتماعها على محل واحد في زمان واحد كالسواد والبياض والحمرة
والمختلفة وهي الامور التي حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها في محل كالحركة والبياض والضحك
والكتابة غير متناهية فلا نسلم انها غير متناهية وان لئن سلمنا ان غير المتضادة والمختلفة
اعني المتماثلة وهي الامور المتفقة الحقائق كافراد انواع الحقيقة غير متناهية فنسلم
انها غير متناهية ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يمكن ان يوضع اللفظ
بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطؤ فلا يلزم خلوها عن الاسماء ضرورة مساواة اللفظ الموضوع
للحقيقة المشتركة بينها اياها ولئن سلمنا ان المختلفة والمتضادة غير متناهية وان المتماثلة
لا يمكن وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها فلا نسلم انها يجب ان يوضع اللفظ لغير
متناهية وذلك لان ما يجب ان يوضع اللفظ لا بد وان يكون مستعملا اذ غير المستعمل لا
يمكن ان يوضع اللفظ له والمستعمل منها متناه لامتناع احاطة الذهن بالامور
الغير المتناهية ولئن سلمنا ان المعاني المعقولة غير متناهية ولكن لا نسلم ان الالفاظ
متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي
متناه وسنده ان اسماء العدد متناهية والمركب منها غير متناهية ولئن سلمنا
ان المركب من المتناهي متناه حتى يلزم صدق الملازمة ولكن لا نسلم انتفاء التالي واليه
اشار بقوله وان سلم منعت الثانية يعني المقدمة الاستثنائية وهي استثناء
نقيض التالي فانه من الجائز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ كانواع الروائح فان

اكثرها خلا عن الالفاظ قوله واستدل بانه لو لم يكن هذا دليل آخر فاسد على مطلوبه
وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا لكان صدق الموجود على القديم اي البارئ
تعالى وعلى الحادث اي الممكنات بطريق التواطؤ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان الموجود حقيقة فيهما اذ لو كان مجازا في احدهما جاز سلبه عنه اذ من علامات المجاز
صحة السلب لكن لم يجز سلبه عن واحد منهما بالاتفاق واذا كان الموجود حقيقة فيهما ولا
يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا على التقدير المذكور فيكون متواطئا ضرورة انحصار
اطلاق اللفظ على المعنيين بطريق الحقيقة في الاشتراك اللفظي والمعنوي فاذا انتفى احدهما
تعين الآخر واما بيان انتفاء التالي واليه اشار بقوله واما الثاني فلان الموجود ان كان
الذات اي عين ماهية القديم والحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى لان
ذات كل واحد منهما مخالفة بالحقيقة لذات الآخر فلا يكون متواطئا وان كان صفة
اي للقديم والحادث فهي واجبة في القديم وممكنة في الحادث فلا يكون الموجود
فيهما بمعنى واحد لانه لو كان فيهما بمعنى واحد لم يكن واجبا في احدهما وممكنا في الآخر
فلا يكون متواطئا قوله واجيب بان الوجوب تقرير هذا الجواب ان يقال لا نسلم
انتفاء التالي قوله اذا كان صفة واجبة في القديم وممكنة في الحادث لم يكن مشتركا
بينهما من حيث المعنى قلنا لا نسلم ان الوجوب والامكان يمنع اشتراك الوجود
من حيث المعنى وذلك لان الموصوف اذا كان حقيقة لذات القديم والحادث
كان معنى كونه واجبا ان ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة ومعنى كونه
ممكنا ان ذات الممكن من حيث هي لا تقتضي تلك فيجوز ان تكون صفة واحدة مشتركة — الصفة ح
بين الماهيتين المختلفتين بالحقيقة اعني القديم والحادث وتقتضي احديهما لذاتها

تلك الصفة فتكون واجبة فيها ولا الاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة فتكون ممكنة
ان ح — فيها مع ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى كالعالم والمتكلم فان كل
واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيا — المعنى ح
لوجوبه والممكن لا يقتضي وجوبه بل يقتضي امكانه فظهر ان وجوب الموجود في — وجوبه
القديم وامكانه في الممكن لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث



المعنى فلا يمتنع التواطؤ هكذا اجيب لكن يفهم هذا الموضع قوله
قالوا لو وضع لاختل لما فرغ عن ذكر ما هو الصحيح عنده شرع في ذكر
المذهب الباطل وهو عدم وقوع المشترك وتوجيهه والتسليم ان يقال لو وضعت
الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بطلان اللازم فلانه لو اختل المقصود لكان موديا الى الفاسد وما يكون
موديا الى الفاسد وجب ان لا يكون واما بيان الملازمة فلان المقصود من
الوضع هو التفاهم المفصل حالة التخاطب واذا كان اللفظ مشتركا لم يحصل
التفاهم لجواز ان لا يفهم المخاطب حالة اطلاق اللفظ المشترك مراد
المتكلم او يفهم غير مراد قوله قلنا يعرف بالقرائن منع المصنف الملازمة
بان قال لا نم ان اللفظ اذا كان مشتركا لم يفهم المخاطب المعنى المراد لجواز
ان يعرف مراد المتكلم بالقرائن وان سلم انه لا يفهم المراد ولكن لا نم ان المقصود
من الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي لجواز ان يكون التعريف الاجمالي
مقصودا في بعض الصور كما في اسماء الاجناس فانها تدل على ما وضعت له
اجمالا ولا تدل على تفاصيل ما تحتها قوله مسئلة وقع في القرآن المسئلة الثانية

ان المشترك على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا والاصح
انه واقع كقوله تعالى ثلثة قروء وقد سبق في المسألة الاولى ان القرء مشترك وقوله تعالى
والليل اذا عسعس فانه بمعنى اقبل وادبر على سبيل الاشتراك ذكره الجوهري في الصحاح
وغيره من اهل اللغة قوله فالوان وقع مبينا هذا دليل القائلين بعدم وقوعه
في القرآن وتقريره انه لو وقع المشترك في القرآن لوقع اما مبينا بان يذكر معه قرينة
تعين المعنى المراد من المعاني الموضوعة له كما يقال ثلثة قروء لحيض لا اطهار فيلزم
التطويل بغير فائدة اذ يمكن ان يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط واما غير
مبين فيكون غير مفيد لانه حينئذ لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا
يقع به الخطاب في كلام الله تعالى والله تعالى منزه عنه قوله واجيب بان فائدته
تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان يقال لا نم انه اذا وقع غير مبين
لم يكن مفيدا وانما يلزم ذلك ان لو كانت الفائدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع
لان غير المبين في القرآن ان كان في غير الاحكام ففائدته مثل الفائدة في اسماء الاجناس
وهي الفهم الاجمالي وان وقع في الاحكام ففائدته الاستعداد للامتثال اذا بين وهما
فرع على الخلاف المتعلقين بالمشترك شرع في المسائل المتعلقة بالترادف وهي ثلث قوله
مسئلة المترادف المسئلة الاولى في ان المترادف واقع اولا والاصح انه واقع والترادف
هو توالي الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد وخرج بالاعتبار الواحد
المتباينين كالسيف والصارم فانهما دالان على شيء واحد باعتبارين احدهما على الذات
والاخر على الصفة ودليل وقوعه ان الاسد والسبع من اسماء الحيوان المفترس والجلوس
والقعود اسمان للهيئة المخصوصة ولا نعني بالمترادف الا هذا قوله قالوا لو وقع لعري

هذا

هذا دليل القائلين بعدم الوقوع وتقريره ان المترادف لو وقع لعري عن الفائدة والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الغرض من الوضع انما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند
السامع وهذه الفائدة تحصل بوضع احد اللفظين له فيكون وضع اللفظ الاخر عاريا
عن الفائدة واما بيان التالي فلانه لا يليق بالواضع ان يضع لفظا عاريا عن الفائدة قوله
قلنا فائدته التوسعة الجواب ان يقال لا نسلم الملازمة قوله لان الغرض من
الوضع تحصيل الفائدة بالمراد عند السامع اللفظ قلنا لا نم ان الفائدة منحصرة
فيما ذكرتم فان لوضع اللفظ فوائد منها التوسعة وهي تكثير الطرق الموصلة الى الغرض
ليتمكن من تادية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى ومنها تيسير النظم
لانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء ويصح مع اسم اخر بسبب
موافقته للروي والوزن وكذا تيسير النثر والروي حرف القافية الذي تبنى عليه القصيدة
كاللام في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافية هي اخر كلمة من
البيت نحو منزل في المثال المذكور ومنها تيسير التجنيس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ
نحو رحبة رحبة وخبئه البرد حبة البرد فان تحصيل التجنيس باحد اللفظين دون الاخر
وتيسير المطابقة وهي الجمع بين المتضادين كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله
عز وعلا تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ولا مدخل
لتيسير المطابقة بهذا المعنى للترادف الا ان تفسر المطابقة بالجمع بين الضدين بحيث يكون احدهما
موهوما بالاخر كقول بعضهم فلا الجود يفني المال والجد مقبل ولا البخل يبقي المال
والجد مدبر فانه له مدخل في تيسيرها قوله قالوا لو وقع لزم تعريف المعرف هذا دليل اخر على عدم
وقوعه وتقريره انه لو وقع المرادف لزم تعريف المعرف لان التعريف يحصل باللفظ

الواحد فلو وضع لفظ ثان الى ان ذلك اللفظ معرف للماعرفه الاول وهو تبيين الموقوف عليه
جاز اذ لا فائدة قوله قلنا علامة ثانية لتونها الجواب ان سالتي اللفظ علامة
للمعنى لا موقوف له ويجوز ان ينصب لشئ واحد علامات قوله مسئلة الحد والمحدود
المسئلة الثانية في ان الحد والمحدود والمتبوع والتابع هل هما مترادفان ام لا
والاصح انهما غير مترادفين مثال الحد والمحدود الحيوان الناطق والانسان والمتبوع
والتابع لفظان يكون الاول منهما موضوعا للمعنى والثاني يتبعه ولا يفرد ويكون
على زنة الاول نحو عطشان نطشان وخراب يباب وقيل كل واحد منهما موضوع
لذلك المعنى الا ان الثاني لا يفرد والدليل على انهما غير مترادفين اما الحد والمحدود
فلان مفهوم المحدود مغاير لمفهوم الحد لان مفهوم المحدود الماهية من حيث
هي ومفهوم الحد اجزاؤه فلا يكونان مترادفين لان مفهوم المترادفين متحد اما التابع
والمتبوع فلان التابع نحو نطشان لا يفرد بالذكر وكل واحد من المترادفين يفرد
بالذكر قوله مسئلة يقع كل من المسئلة الثالثة في انه هل يقع كل من المترادفين مكان
الاخر ام لا الاصح عند المصنف انه يقع كل من المترادفين مقام الاخر في التركيب لان معنى
كلام المترادفين بعينه معنى الاخر بالضرورة والمعنى لا يصح ان يضم الى معنى ما يمكن مدلوله
لاحد اللفظين له بدون ان يتمكن بتلك الصحة حالة كونه مدلولا للفظ الثاني ولا حجر اي لا
مانع في التركيب لان صحة الضم من عوارض المعنى لا اللفظ قوله فالوالاصح يصح
خلافا للاكثر وهذا دليل القائلين بعدم صحة وقوع احد المترادفين مكان الاخر وتوجيهه
انه لو صح ان يقع كل من المترادفين مكان الاخر يصح وقوع احد المترادفين مكان مرادفه
من لغة اخرى فيصح خداي اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة وانتفاء التالي

كلامها

كلامها ظاهران قوله واجيب بالتزامه اجاب المصنف اولا بمنع انتفاء
التالي والتزامه صحة خداي اكبر وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين المترادفين
من لغة وبين المترادفين من لغتين كانه يجوز ان يقع كل من المترادفين مكان
الاخر اذا كانا من لغة لعدم المانع وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل
الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين فان لفظ احدى اللغتين بالنسبة الى الاخرى
مهمل ولا يجوز ان يقع كل منهما مقام الاخر اذا كانا من لغتين لوجود المانع وهو
اختلاط اللغتين والجواب بمنع انتفاء التالي يقتضي صدق عموم الدعوى وهو
وقوع احدهما مقام الاخر سواء كانا من لغتين او من لغة واحدة والجواب بمنع الملازمة
يقتضي كذب عموم الدعوى بل يقتضي خصوصها وهو وقوع احدهما مقام الاخر
اذا كانا من لغة واحدة ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالمترادف شرع في المسائل
المتعلقة بالحقيقة والمجاز وهي ست قوله مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل
المسئلة الاولى في حدي الحقيقة والمجاز واقسامهما وشرائطهما وفي ان المجاز
هل يستلزم الحقيقة ام لا وابتدأ بحد الحقيقة اعلم ان الحقيقة فعيلة
من الحق اما بمعنى الفاعل كالعليم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء فيه
جارية على القياس ويكون معناه الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه
المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه لا حاجة
الى علامة التانيث ح ويكون معناه المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لكونه
ثابتا ايضا ثم نقلت من القول الى ما ذكره المصنف وهي اللفظ المستعمل في وضع
اول فهي منقولة في المرتبة الثالثة وقوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة وغيرها

الواقع لكونه مثبتة
او ثابتة في نفس
الامر ثم نقلت الى
الاعتقاد ان القول
المطابق

وقوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع فان اللفظ في ابتداء الوضع
لا يكون حقيقة ولا مجازا وقوله في وضع اي فيما وضع له وفيه تساهل يتناول
ما وضع له لغةً وعرفاً وشرعاً والمفهوم المجازي لانه يصدق على كل منها انه
موضوع له ويخرج عنه الالفاظ المهملة وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل
في غير ما وضع له اولا فان قيل هذا الحد غير جامع ضرورة خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية لانها لم تستعمل فيما وضع له اولا ضرورة كونها منقولة والنقل يستلزم
وضعا ثانيا اجيب بان المراد بالوضع الاول ما يكون اولا بالنسبة الى الاصطلاح
الذي وقع به التخاطب لا ما يكون اولا باعتبار اللغة فان الوضع الاول اعم من
الوضع باعتبار اللغة فيكون الالفاظ المنقولة الشرعية او العرفية بالوضع الاول باصطلاح
الشرع والعرف وان كان بالوضع الثاني باعتبار اللغة مثلا الصلوة اذا استعملت
في ذات الاركان كان استعمالها فيها باصطلاح اهل الشرع استعمالا في وضع
اول وباصطلاح اهل اللغة استعمالا في وضع ثان واذا استعملت في الدعاء بالعكس
وما قيل ان في الحد نظرا لان الاول من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالنسبة الى
شيئين فيجب ان يكون حد الحقيقة مستلزما للمجاز ليس بشيء لان الاول على تقدير
كونه اضافيا لا يستلزم الا الوضع الثاني وهو اعم من مفهوم المجاز ان اعتبر الوضع
الثاني في المجاز ولا امتناع في ذلك لجواز ان يعتبر في حد الشيء ما يقابله قوله وهي
لغوية وعرفية وشرعية الحقيقة باعتبار الواضع تنقسم الى ثلثة اقسام فان كان
الواضع اهل اللغة سميت حقيقة لغوية كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس وان
كان اهل العرف سواء كان خاصا او عاما سميت حقيقة عرفية كالدابة بالنسبة

الى ذات

الى ذات الحافر فان الدابة وضعت في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وخص
اهل العرف بذوات الحافر وكاصطلاح النحاة والنظار مثل الفاعل و
النقض مثلا وان كان لاهل الشرع سميت حقيقة شرعية كالصلوة بالنسبة
الى ذات الاركان فانها وضعت في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات
الاركان قوله والمجاز المستعمل المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور
والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا على
وجه يصح فهو مجاز في الدرجة الاولى من جهتين احديهما ان العبور انما يحصل
بانتقال الجسم من حيز الى آخر فاذا اعتبر في اللفظ كان على سبيل التشبيه
فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية انه صيغة للمصدر او للمكان ولا كلام
ههنا بمعنى الفاعل لان اللفظ منتقل فيكون مجازا بهذا الاعتبار ايضا
وقوله اللفظ المستعمل بحاله وقوله في وضع اول اي غير ما وضع له اولا يخرج عنه غرم
الحقيقة ويتناول المهمل لانه مستعمل في غير وضع اول وقوله على وجه يصح اي
يكون بين الوضع الاول والثاني علاقة يصح استعماله في الوضع الثاني لاجلها
يخرج المهمل لانه لا يكون استعماله على وجه يصح قوله ولا بد من علاقة اعلم
انه لا بد من ان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة قد اعتبر في اصطلاح
التخاطب بحسب النوع والا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل
بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة معتبرا لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني
اولا فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين وهو
باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة المعتبرة

من الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا عشر
والمصنف ذكر منها الاربعة انواع احدها المشابهة وهي اما بالشكل كالانسان للصورة
المنقوشة لمشابهتها في الشكل واما في الصفة فيشترط ان تكون ظاهرة كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير حقيقته في الاسد
فلا يجوز اطلاق الاسد على الرجل الابخر وان كان مشابها للحيوان المفترس في صفة البخر
لانها في الاسد خفية غير مشهورة ويسمى هذا النوع اي المجاز الذي بسبب المشابهة
مستعارا ايضا الثاني اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي باعتبار ما كان كتسمية المعتق
عبدا باعتبار انه كان كذلك واليه اشار بقوله او لانه كان عليها كالعبد الثالث
اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي بحيث سيؤول اليه كتسمية العصير بالخمر باعتبار صيرورته
خمرا مآلا واليه اشار بقوله او آيل الرابع المجاورة كاطلاق الميزاب على الماء
المجاور لها كقولهم جرى الميزاب قوله ولا يشترط النقل اختلف في ان اطلاق
اللفظ على المعنى المجازي هل يفتقر في كل صورة الى النقل ام لا والراجح انه لا يشترط
ولنحرر المطلوب اولا فنقول المطلوب انه لا يشترط في استعمال اللفظ في كل واحدة
من الصور التي وجد فيها احد انواع العلاقة المعتبرة النقل عن اهل اللغة باستعمالهم
فيها حتى اذا لم نسمع انهم استعملوا اللفظ في تلك الصورة لم يجز لنا استعماله فيها
بل يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة وانما قال في الاحاد
اي في كل واحدة من الصور الجزئية لان النقل من اهل اللغة في اصل المجاز شرط
مثلا اذا لم ينقل ان اهل اللغة قد اعتبروا اطلاق اسم اللازم على الملزوم لم يجز
لنا ان نطلق اسم اللازم على الملزوم مجازا لان اصل المجاز ح غير منقول عنهم

وهو شرط في الاستعمال الاحاد اذ انتقل الينا انهم اعتبروا اطلاق اللازم على الملزوم
يجوز لنا في كل صورة من الصور الجزئية اطلاق اسم اللازم على الملزوم مجازا وان
لم ينقل الينا انهم اعتبروا اطلاقه في كل واحدة من الصور لان النقل في اصل
المجاز الذي هو اطلاق اسم اللازم على الملزوم كاف في جواز استعمال اللفظ في
الاحاد والدليل على عدم الاشتراط على الوجه المذكور ان النقل في الاحاد لو كان
شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل من الواضع والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا في الاستعمال لتوقف المشروط وهو
الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان التالي فلانهم يطلقون في كثير من
الصور التي ظهر فيها العلاقة مع عدم النقل قوله واستدل لو كان نقليا
هذا استدلال على عدم الاشتراط وتقريره لو كان النقل في الاحاد على الوجه المذكور
شرطا لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
عند اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المقصود من النظر في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا
يكفي في جواز استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولا عنهم من غير ان يعلم العلاقة
كما في جميع المستعملات الحقيقية قوله واجيب بان النظر اجاب المصنف
عن الاستدلال اولا بمنع بيان التالي وتقريره ان يقال لا نسلم افتقار المستعمل الى
النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي لان النقل عن الواضع
في الاحاد كاف في اطلاقنا ولا افتقار الى النظر انما يكون في القياس الى الواضع وذلك
لان الواضع عند وضع اللفظ للمفهوم المجازي يفتقر الى النظر ليلاحظ العلاقة

بيّنها ولئن سلمنا ان المستعمل مفتقر الى النظر فيها ولكن لا نم صدق الملازمة قوله لان
المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها
منحصر في جواز الاستعمال وذلك لانه يجوز ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج
حكمة الوضع للمفهوم المجازى ولذلك ينظر فيها لا لاجل افتقار جواز الاستعمال
الى النظر فيها قوله قالوا لو لم يكن لجاز نخلة هذا دليل القائلين باشتراط النقل
في كل واحدة من الصور وتقريره انه لو لم يشترط النقل عن اهل اللغة في جواز استعمال
اللفظ في كل واحدة من الصور لجاز اطلاق النخلة على كل طويل غير الانسان واطلاق
الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وبالعكس اى اطلاق الاب على الابن والتالى
باقسامها باطلة فالمقدم مثلها اما الملازمة فلظهور العلاقة المعتبرة في هذه الصور اما
في الاول فلظهور المشابهة في الصورة واما في الثانية فللمجاورة واما في الثالث فلان الاب
انما كان على صفة البنوة واما في الرابع فلان الابن يؤول الى الاب ولما كانت العلاقة التى
ذكرها المصنف اربعة انواع ذكر الصور الاربع المشتملة كل واحدة منها على نوع من
الانواع الاربعة المذكورة واذا ظهر العلاقة المعتبرة بين المفهوم الحقيقى وغيره لم يشترط
النقل عن اهل العربية على استعمالهم جاز اطلاق اسم المفهوم الحقيقى على ذلك الغير
لتحقق المقتضى وانتفاء المانع وهو اشتراط النقل واما انتفاء التالى فبالاتفاق قوله
واجيب بالمانع اجاب المصنف عنه بمنع الملازمة وتقريره ان يقال لا نم انه اذا لم يشترط
النقل لجاز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود
المانع لا لاشتراط النقل فانه يجوز ان يكون خصوصية هذا المحل مانعة عن جواز الاستعمال
فيها او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه المعانى

الصور

الصور فيكون تنصيصهم مانعا عن الجواز او لم يكتف الواضع بمثل هذه العلاقة
واعتبار العلاقة عند الواضع شرط لجواز الاستعمال قوله قالوا لو جاز
لكان قياسا هذا دليل آخر على اشتراط النقل وتقريره انه لو جاز اطلاق اللفظ
في الآحاد لمجرد العلاقة بدون النقل لجاز اما بالقياس او بالاختراع والتالى بقسميه
باطل فالمقدم كذلك بيان الملازمة ان تسمية المعنى المجازى باسم المفهوم الحقيقى
ان كان بسبب وجود وصف مشترك بينه وبين مفهوم مجازى آخر يكون ذلك الوصف
سببا لتسمية المعنى المجازى الآخر بذلك اللفظ كما في تسمية المنارة بالنخلة بسبب
وجود وصف الطول المشترك بينهما وبين الانسان الطويل الذى هو اعنى وصف
الطول سبب لتسمية الانسان بالنخلة كان ذلك قياسا في اللغة وان لم يكن بسبب ذلك
كان اختراعا واما بطلان التالى فلان القياس في اللغة غير جائز كما سيأتى والاختراع
غير جائز ايضا لانه حينئذ يكون خارجا عن وضع اللغة قوله واجيب باستقراء ان
العلاقة تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه اذا لم يكن قياسا كان اختراعا وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن الاستقراء دالا على ان العلاقة المعتبرة كافية في صحة الاستعمال
اما اذا كان الاستقراء دالا فلا كما في رفع فاعل لم يسمع رفعه من العرب فانا لما استقرينا
كلامهم في رفع الفاعل حكمنا بكون الفاعل مرفوعا في جميع الصور ولم يكن ذلك قياسا
في اللغة ولا اختراعا كذلك هاهنا استقرينا الالفاظ المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة
فحكمنا حكما مطلقا على ان العلاقة مصححة فان قيل ان تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال
اذا لم يكن مستندا الى النقل يلزم لم يكن مسلما وان كان مستندا الى النقل يلزم مطلوب
الخصم وهو ان يكفى جواز الاستعمال لاجل العلاقة مع وجود النقل اجيب

بان التناقض اصل المجاز كاف في تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال في كل واحد من
الصور ولا يحتاج الى النقل في الاحاد الذي هو مذهب الخصم لان النزاع وقع
فيه قوله وقالوا يعرف المجاز قال بعض الاصوليين لانا لم نوجد نقل من اهل
اللغة على ان هذا اللفظ حقيقة وذلك مجاز يعرف الحقيقة والمجاز بوجوه الاول
يعرف المجاز بصحة النفي يعني ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا كقولك
للبليد انه ليس بحمار فان الحمار لما كان بالنسبة الى البليد مجازا صح سلبه عنه عكس
الحقيقة يعني لكن اللفظ اذا لم يجز سلبه عما اطلق عليه كان حقيقة كالانسان بالنسبة
الى البليد فانه لما كان حقيقة امتنع سلبه عنه وهذا التعريف غير صحيح لانه
يستلزم الدور وذلك لان صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز فلو
عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور قوله الثاني بان يتبادر غيره الوجه
الثاني يعرف المجاز بان يتبادر غيره يعني لكن المدلول اذا تبادر غيره الى الذهن
عند اطلاق اللفظ عليه بدون القرينة كان اللفظ مجازا كاطلاق الاسد على
الرجل الشجاع فانه يتبادر غيره وهو الحيوان المفترس الى الذهن عند عدم
القرينة عكس الحقيقة اي ان المدلول اذا تبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ
عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره كان اللفظ حقيقة كاطلاق الاسد على
الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الذهن دون غيره قوله واورد
المشترك نقضا ايرادا ان التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس وذلك لان لفظ المشترك بالنسبة
الى كل واحد من مفهوميه حقيقة مع انه اذا اطلق على احدهما بدون القرينة لم يتبادر
الى الذهن قوله فان اجيب الى آخره فان اجيب عن الايراد المذكور بان يقال ان

اللفظ

اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة الى احد مفهوميه لا على التعيين وقد يتبادر احدهما
لا على التعيين عند اطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة
لزم ان يكون اللفظ بالنسبة الى كل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا لان غيره
تبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ بدون القرينة وايضا لزم ان يكون اطلاق
اللفظ المشترك في كل واحد من مفهوميه بالتواطؤ ضرورة كون اللفظ موضوعا
للقدر المشترك بينهما وهو احدهما لا على التعيين وفي قوله لزم ان يكون المعاني
مجازا تساهل في اللفظ لان المجاز هو اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى لا المعنى
لعله ان يجيب عن اصل الايراد بان ما ذكرنا علامة الحقيقة لا توقفها الحقيقة على العلامة
جاز ان يكون خاصة غير شاملة فلا يجب العكس فيها قوله الثالث الوجه الثالث يعرف
المجاز بعدم اطراده على معنى ان اللفظ اذا اطلق على معنى ولم يكن جاريا في نظائر
ذلك المعنى كان مجازا كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه لا يكون جاريا في نظائره
كالانسان في الطول اذ لا يقال للطويل نخلة وان عكس اي لا يكون اطراد اللفظ في
نظائره علامة الحقيقة فان المجاز قد يكون مطردا كاطلاق اسم الكل على الجزء
فانه مجاز مطرد في جميع النظائر ويمكن ان يكون المراد من قوله ولا عكس
ان لا عكس لهذه العلامة على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون
هذه العلامة غير منعكسة قوله واورد السخي الى آخره نقض الايراد ان هذا التعريف
غير مطرد لان السخي والفاضل للكريم والعالم بالحقيقة مع انه لا يكون جاريا في نظائره اذ
لا يطلق على الباري تعالى مع انه كريم وعالم وكذلك القارورة تخصيصه في الزجاجة
المخصوصة لكونها مقر المائعات شيء مع انها لا تستعمل الا في الزجاجة المخصوصة

المخصوصة فلا يكون مطردا قوله فان اجيب بالمنع فدور وان اجيب عن هذا
الايراد بان عدم الاطراد بشرط انتفاء المنع من الشرع او اللغة عن الاطلاق
علامة المجاز لا عدم الاطراد فحسب وفي الصورة المذكورة قد وجد المنع اما في السخي
والفاضل ففي الشرع اذ اسماء الله تعالى توقيفية واما في القارورة فالمنع من اللغة
فيلزم الدور لان عدم الاطراد ح انما يكون علامة للمجاز اذا علم كون عدم الاطراد
لا لمانع وكون عدم الاطراد لا لمانع لا يعلم الا بعد العلم بالمجاز فيتوقف العلم بالمجاز على العلم
بعدم الاطراد لا لمانع ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع على العلم بالمجاز فيلزم الدور ويمكن
ان يقال لزوم الدور على هذا الوجه وهو لانه يقال ان عدم الطرد له موجب وليس موجبه
منع الشرع او اللغة اذ التقدير بخلافه ولا العقل قطعا فتعين ان يكون موجب عدم الطرد
كون اللفظ مجازا فلزم الدور قوله الرابع بجمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامور جمع
امر الفعل والاوامر جمع امر والعكس الوجه الرابع يعرف المجاز بجمعه على خلاف جمع الحقيقة
يعني ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول آخر جمعا
على خلاف جمع الحقيقة كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة الى المدلول الآخر كالامر فان جمعه
باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وقد جمع باعتبار
مفهومه المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه باعتبار المفهوم المجازي على اوامر
ولا عكس اي لا عكس لهذا التعريف فانه عدم اختلاف الجمع باعتبار مفهومه
الحقيقي والمجازي ولم ينتف المجاز فانه يقال اسد للشجعان كما يقال للضراغم قوله
الخامس بالتزام تقييده نحو جناح الذل ونار الحرب الوجه الخامس يعرف المجاز
بالتزام تقييده اي اللفظ اذا التزم تقييده عند اطلاقه على مدلوله كان مجازا مثل

جناح الذل

جناح الذل ونار الحرب وانما كان التزام التقييد دالا على المجاز اذ علم بالاستقراء
ان اهل اللغة قد استعملوا اللفظ في مسماه مطلقا غير مقيد وفي غير مسماه بخلافه يعني
مقيدا غير مطلق وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض
الصور لكنه لم يلتزم التقييد فيه قوله السادس توقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا
ومكر الله الوجه السادس يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الآخر يعني ان اللفظ اذا كان
اطلاقه على احد مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة الى مدلوله
الذي يتوقف اطلاقه على المدلول الآخر مجازا مثل ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على
المعنى المقصود من الحق متوقف على استعماله في المعنى المقصود من الخلق فيكون
بالنسبة الى الحق مجازا وبالنسبة الى الخلق حقيقة قوله واللفظ قبل الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ولم يسبق استعماله لا فيما وضع له ولا
في غيره لم يكن حقيقة ولا مجازا لان الاستعمال جزء من مفهوم كل واحد منهما
وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل قوله وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف
العكس اختلف في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ
اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له اولا
بخلاف العكس اي لم يختلف في ان الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على ان
الحقيقة غير مستلزمة له قوله المثبت لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة اي
قال الملزم وهو الذي يدعي لزوم الحقيقة للمجاز لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لعري
وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فائدة
وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فلو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لجاز استعمال اللفظ في غيره

ما وضع له اولا مع عدم استعماله فيما وضع له اولا فيكون الوضع الاول مجردا عن الفائدة
واما بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا ولما كان منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض
المصنف له وبيان المنع ان يقال لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا يعرى عن الفائدة
لان من فوائد الوضع الاول استعماله في المعنى المجازي وايضا يجوز ان يستعمل فيما وضع له اولا
بعد استعماله في المفهوم المجازي قوله الثاني لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل ونحو مشتركا لا الزام لمفهوم الوضع اي قال الثاني لا يستلزم المجاز الحقيقة
لو استلزم المجاز الحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات بالنسبة الى المدلولات
المستعملة فيها واما بطلان التالي فلانها لم تستعمل في غير ما وضعت له قبل المجازية وكونها حقيقة
مشروط بالاستعمال في المعاني الموضوعة لها وضعا اولا وهذا الدليل ضعيف وذلك
لان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل مشترك الالزام كما يمكن الزام القائلين
بالاستلزام به على الوجه الذي ذكره الثاني يمكن الزام النافي به بان يقال لو كان المجاز
مستلزما للموضوع له الاصلي لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل موضوعا
له الاصلي والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نحوها مجاز والمجاز لا بد وان يكون
له موضوع مفهوم وضع اللفظ بازائه اولا واما انتفاء التالي فظاهر ولما كان اشتراك الالزام
نقضا اجماليا للدليل الثاني واراد المصنف ان يشير الى دليله على التفصيل ونقض التفصيل
موقوف على تحقيق المجاز الواقع في نحو الامثلة شرع في بيان ما هو الحق من المجاز الواقع
في نحوها فقال والحق ان المجاز في المفرد ولا في التركيب وقول عبد القاهر في
نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعيد لاتحاد جهته بيان ذلك ان المجاز في

٤٧

في مفردات التركيب لا في التركيب وهو لا يخرج من ان يكون المراد من قول الثاني لو كان
المجاز مستلزما للحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة
انه لا بد لمفرداته من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم انتفاء
التالي لان لمفرداتها حقائق اذ القيام وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة عن
الفاعل المختار واللمة وضعت للشعر المجاوز شحمة الاذن والشيب لبياض الشعر فهي مستعملة
فيما وضعت له اولا فيكون حقائق وان كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان
المجاز واقعا في التركيب وهو ممنوع وقول عبد القاهر الجرجاني ان المجاز في نحو احياني
اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد بعيد عن الصواب لان المجاز في الاسناد انما يتصور
اذا كان للاسناد له جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز ولا اسناد هاهنا له
جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وذلك لانه لم يوضع نحو هذا التركيب اولا
لمعنى ثم نقل الى الثاني لمناسبة قوله ولو قيل لو استلزم لكان لفظ الرحمن حقيقة ولنحو
عسى كان قويا هذا دليل ذكره المصنف نصرة للنافي وتقريره ان لفظ الرحمن مما استعمل
فيه مجازا وذلك لانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب حقيقة والرحمن لا يطلق الا
على الله تعالى ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله بطريق المجاز وايضا رحمن
فعلان وهو للمذكر حقيقة فاذا اطلق على الله تعالى لكان مجازا وكذا نحو عسى فانه فعل
باجماع النحاة والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة حقيقة فاذا اطلق على الحدث
مجردا عن الزمان لكان مجازا فنقول لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لكل واحد من
الرحمن ونحو عسى حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهما مجازان
لما ذكرنا والمجاز مستلزم للحقيقة اذ التقدير كذلك واما بيان انتفاء التالي فلانهما

لم يستعمل اللفظ في الموضوع لها اولا وكالاستعمال في الموضوع له اولا شرط الحقيقة وجوابه قوله
لو قيل هو له لكان قويا وجوابه قوله لو استلزم قوله لكان للفظ الرحمن وبيان قوته انه لا
يلزم الاشتراك لانه لم ضرورة تحقق الوضع اولا فيهما ولا يمكن صحة استعماله في مفهوميهما
بطريق المجاز بخلاف الامثلة السابقة قوله اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز
اقرب المسألة الثانية في تعارض الاشتراك والمجاز وهما من احوال اللفظ بالفهم التام
والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه ثم تردد
الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم
المجاز واذا كان كذلك فحمله على المجاز اقرب واولى من حمله على الاشتراك يدل على ذلك
وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار فوائد المجاز فبدأ المصنف
بالوجوه المتعلقة بمفاسد الاشتراك وهي ثلثة قوله لان الاشتراك يخل بالتفهيم الوجه
الاول بيانه ان الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة
لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فاختل التفاهم بخلاف المجاز فانه عند وجود القرينة
يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي فلم يختل الفهم لا عند وجود
القرينة ولا عند عدمها وما لا يكون مخلا بالتفاهم فهو اقرب قوله ويؤدي الى مستبعد
من ضد او نقيض هذا هو الوجه الثاني وبيانه ان الاشتراك اذا فهم منه غير المراد يكون
مؤديا الى مستبعد وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم من ضد مراده
او نقيضه فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون بين الابيض والاسود وقد يكون
مشتركا بين النقيضين كلفظ النقيض المشترك بين طرفي السلب والايجاب ان لو لم يثبت انه موضوع
للقدر المشترك بينهما بخلاف المجاز فانه اذا حمل على غير المراد لم يكن مستبعدا ضرورة اعتبار

ما واحد منهما
صح

المناسبة

المناسبة بين مفهوميه فان قيل المجاز ايضا قد يكون مؤديا الى مستبعد من ضد او نقيض
فان لفظ احد الضدين قد يستعمل في الضد الاخر مجازا فحمله على غير المراد مؤد الى مستبعد
كما في الاشتراك اجيب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة كان حمله على غير
المراد وان كان ضد المراد لم يكن مستبعدا لانه حمل على ما هو المناسب له بخلاف المشترك
فانه لم يعتبر المناسبة بين مفهوميه فحمله على غير المراد حمل على معنى هو غير مناسب فيكون
مستبعدا اولا ويحتاج الى قرينتين الوجه الثالث ان المشترك يحتاج الى قرينتين حسب
معنييه على معنى ان استعماله في كل واحد من مفهوميه يحتاج الى قرينة معينة مخصصة
له اذ لا ترجيح لواحد من مفهوميه على الاخر فلا بد من قرينتين يحتاج عند استعماله في الابيض
الى قرينة تخصصه وكذلك عند استعماله في الاخر بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة
واحدة عند استعماله في مفهومه المجازي ولا يحتاج الى القرينة بالنظر الى مفهومه الحقيقي كالاسد
فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الرجل الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في
الحيوان المفترس وكلما كان الافتقار الى القرينة اكثر كان المحذور اشد قوله ولان
المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة
والروي هذه هي الوجوه المتعلقة بفوائد المجاز منها ان المجاز اكثر وقوعا في اللغة
من الاشتراك والاكثر ارجح وما كان كذلك ارجح فهو اولى ومنها ان المجاز ابلغ اي يكون ادل
على تمام المقصود لان قولنا رايت اسدا اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع او يدل كالاسد
في الشجاعة يدركه صاحب الذوق السليم وما كان ابلغ فهو اولى وبعض الشارحين اورد
لفظ المتن هكذا ولان المجاز اغلب فيكون ابلغ وجعل الغالب سببية وجعل قوله والروي
اسبابا لغلبة المجاز هذا وان كان له وجه لكن الاول اولى لانه على التقدير الاول يكون كل واحد

فيكون ابلغ الى قوله
صح

من المذكورات وجها مستقلا لاولوية المجاز على الوجه الذي اخذه هذا الشارح بكون
جميع المذكورات فيها لوجه واحد ومنها ان المجاز قد يكون اوجز في اللفظ اذ تقوم
لفظ المجاز بحاله مقام الموصوف والصفة كقولنا رأيت اسدا فان لا اسد تقوم
مقام قولنا رجل شجاع ومنها ان المجاز اوفق للطباع لانه قد يكون احسن
في العبارة كالتعبير عن ايلاج الذكر في الفرج بالجماع ومنها ان المجاز يتوصل
بها الى السجع وهو رعاية الوزن او الحرف والى المطابقة وقد مر تفسيرها في الترادف
والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين واكثر وبين ضديهما ثم اذا اشترطت هاهنا
شرطا شرطت هناك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره
لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المجانسة
والروي وقد مر تفسيرهما ايضا في الترادف قوله وعورض بترجيح الاشتراك
باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة و
باستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط عند عدم
القرينة لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه
الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك مطرد لان المشترك حقيقة وقد رجح
قلنا ان من علامات الحقيقة الاطراد وما يكون مطردا لا يضطرب ضرورة جواز
استعماله في جميع نظائره ومنها ان المشترك حقيقة والاشتقاق من خواص
الحقيقة كالامر بالنسبة الى المفهوم الحقيقي فانه يشتق منه آمر ومأمور وغيرهما
من المشتقات بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بالنسبة الى الفعل فانه
لا يشتق منه شيء فيكون المشترك متسعا ضرورة تكثر المشتقات ولا اتساع الى

مطلوب

مطلوب وما يفيد الامر المطلوب فهو اولى ومنها ان المشترك يصح التجوز فيه
باعتبار كل واحد من مفهوميه فيكثر الفائدة ضرورة تكثر المجازات بخلاف
المجاز فانه لا يصح التجوز الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا يكثر الفائدة وما
كان اكثر فائدة فهو اولى ومنها ان المشترك يستغني عن اعتبار العلاقة بين
مفهوميه لان وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز فانه يحتاج
الى اعتبار العلاقة ومنها ان الاشتراك لا يفتقر الى الحقيقة بخلاف المجاز فانه يفتقر
الى الحقيقة على رأيه ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة ظاهر وذلك لان
استعماله في كل مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يكن فيه خلاف
الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له
اللفظ واستعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر ~~بخلاف المجاز يخلو~~ ومنها
ان المشترك اذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع غلط بخلاف
المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان لا يكون
مراد المتكلم هو المفهوم الحقيقي وما كان مستغنيا عن الغير فهو اولى قوله وما ذكر
من انه ابلغ مشترك فيهما والحق انه لا يعادل الا اغلب شيء مما ذكر لما ذكر الوجوه الدالة ساوى
على ترجيح كل منهما اراد ولكن يشترط هو الحق فذكر اولا ان ما ذكر من ان المجاز ابلغ
فمشترك اي البلاغة وما يشبهها من السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي
فانها من لوازم البلاغة مشترك بين المجاز والاشتراك فان البلاغة كما يمكن في المجاز كذلك
يمكن وقوعها في الاشتراك لان المشترك يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في
معناه ابهام وبيان فيتشوق النفس الى تحصيله واذا حصل كان اوقع في الذهن

فان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك فيما سبع
البلاغة وفي بعض النسخ المتن وجد لفظ الى آخره بعد قوله من انه ابلغ
وهو تصريح بان الاشتراك والمجاز مشتركان في جميع ما ذكر بعد قوله ابلغ ثم قال
والحق انه لا معارض لما ذكرنا من كون المجاز اغلب شيء مما ذكر من الوجوه الدالة
على كون المشترك راجحا لان كثرة المجاز تدل على انه اوفق للطبع ولذلك قيل
من احب شيئا اكثر ذكره وما كان اوفق للطبع فهو اقرب واولى قوله
مسئلة الشرعية واقعة خلافا للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا ولنذكر قبل
الخوض في المقصود مقدمة اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم نقل في الشرع
الى معنى ثان لمناسبة بينهما وغلب استعماله في المعنى الثاني يسمى منقولا شرعيا و
المنقول الشرعي لما غلب استعماله في المعنى الثاني بحيث لم يحتج عند اطلاقه على المنقول
اليه الى ملاحظة العلاقة بينه وبين المنقول عنه صار كانه موضوع للمنقول اليه
علم يه وضعا اولا ضرورة عدم الافتقار الى ملاحظة وضع سابق فيكون حقيقة بخلاف المجاز فانه لما
لم يغلب استعماله في المعنى الثاني افتقر عند اطلاقه على الثاني الى اعتبار العلاقة
فلم يكن موضوعا وضعا اوليا ضرورة افتقاره الى ملاحظة وضع سابق والحقيقة الشرعية
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الشرع وهي تتناول المنقول الشرعي
لما ذكرنا والموضوعات المبتدأة وهي الفاظ وضعها الشارع بازاء المعاني المخترعة
ابتداء من غير ان تنقل من اللغة اذا عرفت هذا فنقول اختلف في وقوع الحقيقة
الشرعية فقال القاضي انها غير واقعة على معنى ان ما استعمله الشارع مجازات
لغوية لم تبلغ رتبة الحقائق والمختار عند المصنف انها واقعة على معنى انها كا

كارو

مجازات في ابتداء النقل بسبب عدم اشتهارها ثم صارت حقائق شرعية
لغلبة الاستعمال واثبت المعتزلة الاسماء الشرعية والدينية ايضا على معنى انها ليست
متعلقة بالمعاني اللغوية والفرق بين الاسماء الشرعية الدينية وغير الدينية عندهم
ان الاسماء الشرعية ان اجريت على الافعال الشرعية كالصلوة والصيام والزكوة والحج
تسمى غير دينية وان اجريت على المشتقات من الفاعلين كالمؤمن والفاسق
والكافر تسمى دينية ولا فرق بين المذهب المختار ومذهب المعتزلة من حيث
ان الحقائق الشرعية واقعة انما الفرق من حيث انهم قالوا انها موضوعات
مبتدأة غير منقولة من الحقائق اللغوية والمذهب المختار بخلافه قوله
لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات والزكوة والحج كذلك وهي في اللغة للدعاء
والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا هذا دليل على المذهب المختار تقريره ان
القطع حصل بالاستقراء ان الصلوة في الشرع موضوعة للركعات والزكوة والصيام
والحج كذلك اي موضوعة للمعاني الشرعية اما الزكوة فللمقدار المخرج من النصاب
واما الصيام فللامساك الشرعي من اول اليوم الى آخره مقرونا بالنية واما الحج فللقصد
الى الاعمال المشهورة المخصوصة على الوجه المشروع واستعمالها فيها يفيد الحقيقة ضرورة
سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق الالفاظ عليها بدون الوسط وهذه الالفاظ موضوعة
لغير هذه المعاني لان الصلوة في اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا ح
فيكون حقائق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية وانما لم يقتصر على تقييد القصد
بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به لئلا يتوهم رجوع مطلقا الى كل واحد مما قبله او الى
الاخير فقط وههنا غير مراد من قوله باقية والزيادات شروط رد بانه في الصلوة وهو

لنا

غير داع ولا متبع هذا ايراد للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية اورده مناقضة
للدليل المذكور مع الجواب عنه وقوله قولهم مبتدأ وردّ خبره وتقريره لا نراد
ان يقال لا نسلم ان هذه الالفاظ وضعت في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ
باقية على الحقائق اللغوية عند استعمالها في المعاني الشرعية والزيادات الحاصلة
في المعاني الشرعية شروط زيدت على المفهومات اللغوية لا باعتبار ان تكون
الالفاظ موضوعة لها دالة عليها بل لان وقوع المفهومات اللغوية على الوجه
المطلوب شرعا لا يحصل بدون هذه الزيادات فان الصلوة مثلا وضعت في اللغة
للدعا واستعملت في الشرع للدعا ايضا الا ان وقوع الدعا على الوجه المطلوب
شرعا انما يحصل اذا زيدت عليه هذه الشروط فلا يكون حقائق شرعية وتقرير الجواب
ان يقال لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في مفهوماتها اللغوية لما استعملت
في صورة لم يتحقق المفهومات اللغوية فيها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ظاهر واما انتفاء التالي فلان الصلوة في اللغة اما الدعا او الاتباع وقد استعمل في الشرع
فيما لا يوجد فيه شيء منهما وذلك انها استعملت في صلوة الاخرس المنفرد وهو غير داع
ولا متبع قوله مجاز ان اريد استعمال الشارع فهو المدعى وان اريد اهل اللغة لعام
فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة هذه مناقضة اخرى للدليل
المذكور مع جوابها وتقرير المناقضة ان يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في
معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل استعمالها فيها بطريق المجاز لتحقق العلاقة بين المفهومات
اللغوية وبين هذه المعاني فان الصلوة للدعاء في اصل اللغة ومن جزئيات هذه الاركان
والذكر في اللغة ثناء وهو سبب للمعنى الشرعي وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب

قوله م

باسم السبب

باسم السبب مجاز والجواب عن المناقضة من وجهين الاول انه ان اريد بكون هذه
الالفاظ مجازات ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المدعى
لانا لا نعني بكونها حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في غير موضوعاتها
اللغوية وغلب استعمالها فيه وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة
قد استعملوها لهذه المعاني فهو ممنوع لانه خلاف الظاهر لان اهل اللغة
لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الالفاظ لان
استعمال اللفظ مسبوق بفهم المعنى الثاني ان استعمال هذه الالفاظ
لهذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه يفهم هذه المعاني عند اطلاق
هذه الالفاظ عليها بدون قرينة فلو كانت مجازات لم يفهم المعنى بدون القرينة
قوله القاضي لو كانت لفهمها ولو فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والآحاد كذلك م
لا يفيد ولا تواتر اي قال القاضي ان هذه الالفاظ لا تكون حقائق شرعية لانها
لو كانت كذلك اي حقائق شرعية لزم ان يفهمها الشارع المكلفين اولا والا
والا لزم التكليف بما لا يطاق لانهم مكلفون بفهم مراده منها والتفهيم لا يكون
بدون تفهيم الشارع اياهم ولو فهمها الشارع المكلفين لنقل ذلك التفهيم الينا
لئلا نفهم مراد الشارع منه لعدم الفرق بيننا وبينهم لانا مكلفون مثلهم
والتكليف هو الموجب للتفهيم ونقل التفهيم الينا اما بالآحاد ولا يفيد لانها [illegible]
قطعية واما بالتواتر ولا يكون حاصلا والا لم يقع النزاع قوله والجواب انها
فهمت بالتفهيم بالقراين كالاطفال اجاب المصنف عن هذه المناقضة بانه
لا نسلم انها لو فهمها الشارع المكلفين لنقل الينا وانما يلزم ذلك لو لم يكن [illegible]

تفهيم الشارع اياهم بالقرائن كالوالدين مع الاطفال اما اذا كان بالقرائن فلا
يلزم النقل الينا اذ نحو نحن حينئذ ان نفهم بالقرائن من غير نقل قوله
قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما الثانية فلانه يلزم
ان لا يكون القران عربيا هذا دليل آخر للنافين عن وقوع الحقائق الشرعية
بيانه لو كانت الاسماء المذكورة حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه الاسماء على تقدير كونها حقائق شرعية لم تكن
موضوعات العرب لانهم لم يضعوها لهذه المعاني على ذلك التقدير واذا لم
تكن موضوعات العرب لم تكن عربية اذ معنى كون اللفظ عربيا افادته لما وضع
واضع لغة العرب ذلك اللفظ بازائه واما بيان بطلان اللازم واليه اشار بقوله
واما الثانية وكذا في جميع مواضع هذا المختصر يشير الى المقدمة الاستثنائية
فلانه لو تم هذه الاسماء عربية لما كان القران عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله نكن ح
بيان الملازمة ان هذه الالفاظ موجودة في القران والتقدير انها غير عربية فلا يكون
القران عربيا ضرورة اشتماله على ما هو غير عربي واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا قوله واجيب بانها عربية اجاب المصنف عنه اولا بمنع الملازمة
وثانيا بمنع بطلان التالي اما الاول فتقريره ان يقال لا نم انها لو كانت حقائق شرعية لم
تكن عربية قولهم لان العرب لم يضعوها لهذه المعاني قلنا لا نم ان العرب اذا لم
يضعوها لهذه المعاني لم تكن عربية وذلك لان معنى كون اللفظ عربيا افادته
على طريق العرب اما على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز وهذه الالفاظ وان
كانت حقائق شرعية لكنها افادت معانيها الشرعية على طريق العرب لان الشارع

وضعها لمعان المناسبة اللغوية فتكون مجازات لغوية صارت حقائق شرعية بحسب
الشهرة فلم تخرج من العربية بالكلية عادة كما في الباب انها لم تكن حقائق لغوية واما
منع بطلان التالي فان يقال سلمنا الملازمة لكن لا نسلم كون هذه الالفاظ غير عربية
قولهم وان يلزم ان لا يكون القران عربيا وهو باطل قلنا ان اريد به انه يلزم
ان لا يكون شيء من القران فممنوع لانه لا يلزم من كون القران مشتملا على الفاظ
غير عربية كون جميعها كذلك وان اريد به انه يلزم ان لا يكون القران كله عربيا
فمسلم ولكن لا نم بطلان التالي والآية المذكورة لا تدل على بطلان التالي لان ضمير
انزلناه راجع الى السورة بعينها او بعض القران فان قيل السورة بعض القران
والقران اسم للمجموع فكيف يصح اطلاق اسم القران عليه لان بعض الشيء غيره
اجيب بان القران اسم جنس لانه اسم لكلام الله تعالى المنزل على محمد صلى
الله عليه وسلم للاعجاز فيصح اطلاقه على البعض والمجموع كالماء والعسل فان
كل واحد منهما يطلق على القليل والكثير بخلاف المائة والرغيف فان كل واحد
القران ح منهما اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء ولئن سلمنا ان اسم للمجموع لكن وجود
وجود هذه الالفاظ فيه لكونها قليلا لا يخرجه عن كونه عربيا فيصح اطلاق القول
عليها عربية كشعر فيه الفاظ فارسية فانه يصح اطلاق القول عليه
وكذا شعر فارسي فيه الفاظ عربية فانه يصح اطلاق الفارسي قوله المعتزلة
الايمان هذا دليل للمعتزلة على ان الاسماء الدينية موضوعات مبتدأة لا تعلق
لها بالمفهومات اللغوية وتقريره ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات
اي فعل الواجبات اما الاول فبالنقل عن اهل اللغة واما الثاني فلان العبادات

تفهيم الشارع اياهم بالقرائن كالاد الدين مع الاطفال اما اذا كان بالقرائن فلا
يلزم النقل الينا اذ يجوز حينئذ ان يفهم بالقرائن من غير نقل قوله
تالعالو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما الثانية فلانه يلزم
ان لا يكون القرآن عربيا هذا دليل آخر للمانعين عن وقوع الحقائق الشرعية
بيانه لو كانت الاسماء المذكورة حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه الاسماء على تقدير كونها حقائق شرعية لم تكن
موضوعات العرب لانهم لم يضعوها لهذه المعاني على ذلك التقدير واذا لم
تكن موضوعات العرب لم تكن عربية اذ معنى كون اللفظ عربيا افادته لما وضع
واضع لغة العرب ذلك اللفظ بازائه واما بيان بطلان اللازم واليه اشار بقوله
واما الثانية وكذا في جميع مواضع هذا المختصر يشير به الى المقدمة الاستثنائية
فلانه لو لم يكن هذه الاسماء عربية لما كان القرآن عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله   لكن ح
بيان الملازمة ان هذه الالفاظ موجودة في القرآن والاسلام انها غير عربية فلا يكون
القرآن عربيا ضرورة اشتماله على ما هو غير عربي واما اسبال التالي فلقوله تعالى وكذلك
انزلناه قرآنا عربيا قوله واجيب بانها عربية اجاب المصنف عنه اولا بمنع الملازمة
وثانيا بمنع ابطال التالي اما اولا فتقريره ان يقال لا نم انها لو كانت حقائق شرعية لم
تكن عربية قولهم لان العرب لم يضعوها لهذه المعاني قلنا لا نم ان العرب اذا لم
يضعوها لهذه المعاني لم تكن عربية وذلك لان معنى كون اللفظ عربيا افادته
على طريق العرب اما على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز وهذه الالفاظ وان
كانت حقائق شرعية لكنها افادت المعاني الشرعية على طريق العرب لان الشارع

وضعها

وضعها لمحل المجاز اللغوي فتكون مجازات لغوية صارت حقائق شرعية بحسب
الشهرة فلم تخرج من العربية عادة كما في الباب انها لم تكن حقائق لغوية واما
منع ابطال التالي بان يقال سلمنا الملازمة لكن لا نسلم كون هذه الالفاظ غير عربية
قولهم والا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا وهو باطل قلنا ان اردتم انه يلزم
… مشتملا على الفاظ
ع … ون القرآن كله عربيا
لمـ … لان التالي لان ضمير
انوا … سورة بعض القرآن
والقو … بعض الشيء عن
احـ … على محمد صلى
العـ … لا والعسل فان
كل واحـ … سف فان كل واحد
منها اسـ … لمجموع لكن
وجود هـ … ع اطلاق القول
على ما عـ … القول عليه
وكذا سو … المعزلة
لا ايمان … فلا ان تعلق
لما المفهوم … الشرع العبادات
اى فعل الوا … فلا ان العبادات

واقبل بعضهم على بعض يتساءلون آيتى
سورة صافاتدن غيرى سورەدە
واردیدر اشارت سهو
سم افندم سلطانم بوایت کویه بردە
سورة الطورده واردر بردە
فاقبل بعضهم على بعض يتلاومون
واردر سورة النون والقلم

هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة وهو الدين
المعتبر وهو اشارة الى ما تقدم من اقام الصلوة وايتاء الزكوة فيجب ان يكون
اقام الصلوة وايتاء الزكوة دينا معتبرا والدين المعتبر الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام اي الدين المعتبر اذ غير المعتبر لا يكون اسلاما والاسلام الايمان
لان الايمان يقبل من مبتغيه فلو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فثبت ان الايمان العبادات وهو
المطلوب قوله وما فاخرجنا اشارة الى دليل آخر على ان الاسلام هو الايمان
وتقريره ان الاسلام لو كان غير الايمان لما صح استثناء المسلم من المؤمن والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء هو ما لولاه لدخل وهو انما يصح اذا
كان المستثنى داخلا في المستثنى منه فلو كان الاسلام غير الايمان لم يصدق المؤمن
على المسلم فلا يصح استثناء المسلم منه واما بيان انتفاء التالي فلقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فانه قد استثنى
المسلم من المؤمن في الآية والمناسب ان يذكر هذا الدليل بعد قوله ومن يبتغ
ولعله انما اخره الى هاهنا حتى يحصل المعارضة المذكورة به قوله وعورض بقوله
تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا هذه معارضة في المقدمة وتقريرها ان ما
ذكرتم من الآيتين وان دل على ان الاسلام الايمان لكنه عندنا ما ينفيه وذلك لان
الاسلام لو كان هو الايمان لما ثبت الاسلام عند سلب الايمان والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا

اسلمنا فانه سلب عنهم الايمان مع اثبات الاسلام لهم واعلم ان مقدمات
دليل المعتزلة لو اكرهها خصمهم اما قولهم العبادات الدين المعتبر قلنا لا نم واما قوله
تعالى وذلك دين القيمة فلا يمكن عوده الى ما تقدم لان ذلك واحد مذكر وما تقدم
كثير مؤنث ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان الاسلام هو الايمان واما قوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا الى آخره فلا يدل على ذلك لان معناه من ابتغى
دينا غير الاسلام فهو غير مقبول وهذا يدل على ان الدين الذي هو غير الاسلام
غير مقبول لا على ان كل شيء غير الاسلام فهو غير مقبول فيجوز ان يكون الايمان
غير دين فلا يلزم ان لا يكون مقبولا واما الآية الثانية فهي ايضا لا تدل على ان
الاسلام هو الايمان غاية ما في الباب انها تدل على ان المؤمن يصدق على المسلم
ولا يلزم ان يكون الاسلام هو الايمان قوله ولا لو لم يكن هذا دليل آخر
للمعتزلة على ان الايمان في الشرع فعل الواجبات وتقريره انه لو لم يكن الايمان في الشرع
فعل الواجبات لكان قاطع الطريق مؤمنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
الايمان لو لم يكن في الشرع فعل الواجبات لكان في الشرع هو التصديق الخاص وهو
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما علم مجيئه به اذ لا قائل بالفصل واذا كان الايمان
هو التصديق الخاص كان قاطع الطريق مؤمنا ضرورة كونه مصدقا واما بيان انتفاء
التالي فلان قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما بيان
الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل في النار لقوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب عظيم
وكل من دخل النار فهو مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فقاطع
الطريق يخزى واما بيان الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا

معه قوله واجيب بانه للصحابة او مستانف هذا الجواب ان يقال لا نسلم انتفاء
التالي والقياس الذي ذكرتم في بيانه غير مستقيم لان الكبرى وهي قوله والمؤمن لا
يخزى لا تصدق كلية لان قوله تعالى والذين امنوا معه مخصوص بالصحابة رضي الله عنهم
لانه تعالى خصهم بالمعية وهم الصحابة رضي الله عنهم ولا يلزم من كون المؤمنين
المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم كذلك هذا اذا عطف والذين امنوا على
ما قبله اما اذا جعل الواو للاستيناف لم تثبت صدق الكبرى لا كلية ولا جزئية
قوله مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت
لمة الليل المسئلة الرابعة اختلف الاصوليون في انه هل يقع المجاز في القرآن واللغة
ام لا فقال الاستاذ ابو اسحق لا وقال الباقون نعم وهو المختار عند المصنف والدليل
عليه ان الاسد يستعمل للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل لظهور الصبح
فاستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
اذ لا قائل بالفصل والاول منتف لاجماع اهل اللسان ان هذه الالفاظ مستعملة في
معان اخر بطريق الحقيقة فلو كان استعمالها في هذه المعاني بطريق الحقيقة
ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز ايضا خلاف الاصل
اجيب بانه اولى من الاشتراك لما مر والثاني انه لو كان حقيقة في هذه المعاني
لكانت سابقة الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت بالنسبة الى الغير مجازا
او لم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقة فيه والثاني باطل لان عند
عدم القرينة يتبادر غيرها الى الفهم قوله المحال اذا تخل بالتفاهم وهو استبعاده
قال المخالف اي الاستاذ لو كان المجاز واقعا لاختل التفاهم والتالي باطل فالمقدم

مثله

مثله بيان الملازمة ان اللفظ اذا اطلق واريد مفهومه المجازي فلا يخلو اما
ان يكون معه قرينة تشعر بانه هو المراد او لا فان كان الاول فيجوز ان يذهل
المخاطب عن القرينة فلا يفهم المراد وان كان الثاني يلزم الاختلال لانه اذا تجرد
عن القرينة يتبادر المفهوم الحقيقي الى الذهن وهو غير المراد اجاب المصنف عنه
بان هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز لانه يلزم اما الاختلال او جواز
عدم فهم المراد ولا يدل على امتناعه قوله وهو في القرآن المسئلة الخامسة مسئلة ه
في ان المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا فقال الظاهريون
اعني الذين يحملون القرآن على ظاهره ولا يأولونه اصلا لا وقال المحققون نعم
والواو في قوله وهو في القرآن للحال والجملة المذكورة بعدها حال عن الضمير
في اسم الفاعل وهو قوله واقع في قوله المجاز واقع والعامل اسم الفاعل والمختار
عند المصنف مذهب المحققين والدليل على وقوعه في القرآن ان قوله ليس كمثله
شيء مجاز لانه موضوع اولا لنفي مثل مثله وهو ظاهر واريد هاهنا نفي المثل والا لم
يحصل المقصود وهو جائز بعد في ذاته ونفي المثل عنه لان نفي مثل المثل لا
يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل لمثله لا يقال لا نسلم انه تعالى
مثل لمثله لان الحكم بكونه مثلا لمثله انما يتصور بعد ثبوت مثله وثبوت مثله محال
لانا نقول ثبوت مثل المثل له متوقف على ثبوت المثل في الخارج بل يتوقف على ثبوت
مثله في الذهن وكذلك قوله تعالى واسئل القرية مجاز لان المراد من القرية اهلها
لامتناع السؤال عن القرية وكذلك قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه مجاز

لان المراد به صفة لذي شعور وقد اريد لها هنا الميل القائم بالجدار وكذلك قوله
تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم فانه اطلق الاعتدا على القصاص والاعتدا اخذ
القصاص وقيل انه سبب القصاص فعلى الاول يكون تسمية الشي باسم ضده وعلى الثاني
باسم سببه وكذلك قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة فانه اطلق السيئة على جزاء السيئة وجزاء
السيئة حسنة فثبت ان المجاز واقع في القران قوله قالوا المجاز كذب لانه
ينفي الظاهريون قالوا المجاز غير واقع في القران لان المجاز كذب والكذب غير
واقع في كلام الله تعالى بالاجماع بيان الاول ان المجاز يصح نفيه فيصدق المنفي كقولنا
البليد ليس بحمار واذا صدق المنفي كذب المثبت وهو المجاز كقولنا البليد حمار ضرورة
صدق نقيضه اجاب المصنف عنه بان المجاز انما يكذب على تقدير صدق المنفي ان لو كان
المراد من المنفي والمثبت معا هو المفهوم الحقيقي اما اذا كان المراد من المنفي المفهوم
الحقيقي ومن المثبت المفهوم المجازي فلا يلزم من صدق المنفي كذب المثبت فان قولنا
البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا البليد حمار اذا كان المراد من الحمار في الاول
المفهوم الحقيقي وفي الثاني المفهوم المجازي لاختلاف المحمول في المثبت والمنفي قوله
قالوا يلزم الظاهريون قالوا ايضا لو وقع المجاز في القران يلزم ان يكون الباري تعالى
متجوزا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان من ثبت له المشتق منه شي يصح اطلاق
اسم المشتق عليه واجاب المصنف عنه بان اسما الله تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق الاسما
عليه مشتقات كانت او غيرها على ورود الاذن منه تعالى فلا يصح اطلاق المتجوز
عليه لعدم الاذن ولا مانع بصدور المجاز منه قوله مسئلة في القران المعرب المسئلة السادسة
في ان القران هل يشتمل على المعرب ام لا وجه تعلق هذه المسئلة بالحقيقة والمجاز في

انها

انها ليست من الموضوعات الحقيقية للغة العرب روي عن ابن عباس رضي الله عنه
وعكرمة انه واقع في القران ونفاه الاكثرون واختار المصنف وقوعه فيه ودليله
ان المشكوة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية وهي واقعة
في القران قوله قولهم مما اتفق فيه اللغتان هذا ايراد للنافين على وقوع المعرب
في القران على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست
كانت من غير لغة العرب يلزم ان يكون معربا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن من
لغة العرب ايضا وهو ممنوع لجواز ان يكون وضع العرب واهل فارس وضع لغة اخرى
فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور فانهما مما اتفق فيه اللغتان بلا
خلاف اجاب المصنف بان هذا الاحتمال اعني كونها مما اتفق فيه اللغتان بعيد لاتفاق
النحويين في نحو استبرق والسجيل ظاهر ومما يوضح ان المعرب واقع في القران اجماع
اهل العربية على ان ابراهيم منع من الصرف لوجود العلتين احدهما العلمية والاخرى
العجمة فيكون معربا وهو واقع في القران قوله المخالف بان ذلك استدل المخالف اي
القائل بعدم وقوع المعرب بالدليلين احدهما ما ذكر في الحقيقة الشرعية من انها
لو كانت واقعة لما كان القران عربيا وتوجيهه والجواب عنه كما مضى من غير تفاوت
والثاني انه لو وقع المعرب لكان القران متنوعا اي اعجميا وعربيا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعالى ااعجمي وعربي فانه نفى ان يكون
القران اعجميا وعربيا وذلك لانه ليس المراد منه الاستفهام بل الانكار على ان يكون بعض
القران اعجميا وبعضه عربيا فنفى التنوع قوله واجيب بان المعنى اجاب المصنف
عن الدليل الثاني بان المراد به ان الله تعالى نفى التنويع فان المفهوم من السياق انكار

كون الوحي عجميا مع كون المخاطب عربيا فيكون لا عجمي صفة للقرآن والعربي صفة للمخاطب وبتقريب
الكلام ثم الكلام اعجمي ومخاطب عربي اي لا يفهم فلا يصح التنويع وان سلم ان كل واحد من
لا عجمي والعربي صفة الكلام فالمعنى الكلام بعضه اعجمي لا يفهم وبعضه عربي فلا يلزم منه التنويع
مطلقا لجواز ان يكون بعضه اعجميا لا يفهم ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز
شرع في المسائل المتعلقة بالاشتقاق وهي خمس قوله مسئلة المشتق ما وافق
المسئلة الاولى في بيان ماهية المشتق المشتق ما وافق اي كلمة وافقت اصلا اي كلمة
اخرى اعم من ان تكون اسما او فعلا بحروفه اي حروف ذلك الاصل الاصول ومعناه
على معنى ان مثل الحروف الاصلية التي في الاصل ومثل معناه موجود في المشتق
وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون المصدر مشتقا
من الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اختص
بمذهب الكوفيين وقوله كلمة تمامه الجنس يتناول المشتق وغيره احترز به عن مثل
الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه
مثال المشتق حنق من الحنقان فان حنق يشارك الحنقان في الحاء والنون والقاف
التي هي الحروف الاصلية من الحنقان قوله وقد يزاد اي وقد يزاد على الموافق
المذكور لفظة بتغيير ما وذلك خمسة عشر نوعا لان التغيير اما ان يكون بالزيادة
وحدها او بالنقصان وحده او بهما جميعا والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل
كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل النصر زيدت حركة الصاد
او بزيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف وكسر الراء
والثاني وهو ان يكون التغيير بالنقصان اما ان يكون بنقصان الحرف مثل خف من الخوف

نقص من ح

نقصت

نقصت منه الواو او نقصان الحركة كما في الضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق
من ضرب او نقصانهما مثل علي من الغليان نقصت منه الالف والنون
وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا فالزيادة والنقصان
اما ان يكونا في الحرف فقط مثل صلصال زيدت فيه الالف والتاء ونقصت عنه التاء التي
في الواحد واما ان يكونا في الحركة فقط مثل حذر من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت
كسرتها واما ان يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة مثل عاد بالتشديد من
العدد نقصت حركة الدال الاول للادغام وزيدت الالف واما ان يكون الزيادة
في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف
واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب
من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون
النقصان فيهما والزيادة في الحرف فقط مثل كال بالتشديد من الكلال نقصت
حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف من اللامين وزيدت الالف قبلهما واما
ان يكون النقصان فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو
وفتحها وزيدت كسرة العين واما ان يكون بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما مثل
ارم من الرمي زيدت الف الوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء واعلم
ان التوقيف اعم من الاول والثاني فيشكل مثل الحطب والحطب اللهم الا ان يعتبر
التغيير بحسب اللفظ والمعنى جميعا فيسلم التوقيف الثاني عن هذا الاشكال لكنه
يشكل على ذلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغير بحسب اللفظ الا ان يقال المراد
بالتغيير اللفظي اعم من ان يكون تحقيقا او اعتبارا والمشتق قد يطرد اطرادا قد على جميع

الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف ونقصت الواو ونقصت الفاء واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف والحركة صح

بدليل انه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم المفعول فان الضارب يطلق على كل من ثبت له الضرب وكذا الحسن والمضروب وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فان القارورة والدبران لا يطلق على كل ما يكون مقرا للمايعات مع دلالتها عليه بل يختص بالزجاج المخصوص وكذلك الدبران فانه لا يطلق على كل ما هو موصوف بالدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا قوله مسئلة اشتراط بقاء المسئلة الثانية في ان صدق المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء المعنى المشتق منه ام لا فيه ثلثة مذاهب الاول الاشتراط مطلقا والثاني اى ثالث المذاهب ان معنى المشتق منه ان كان ممكنا البقاء كالضرب ونحوه اشترط والا فلا كالمصادر السيالة نحو التكلم والتحرك ولما بنى المصنف على المذهب الثالث بالفرق علم كنت احد الاولين الاشتراط مطلقا والاخر عدمه مطلقا قوله المشترط اى قال المشترط لو كان المشتق حقيقة عند انتفاء المشتق منه لما صح نفي المشتق والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الحقيقة لا يصح سلبها لما مر واما انتفاء التالي فلان عند انتفاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال الضرورة واذا صح السلب في الحال صح السلب مطلقا لان المطلق جزء المقيد قوله احيب هو الجواب بسؤال لم اثبات التالي قوله لانه يصدق عند انتفاء الضرب انه ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب مطلقا قلنا لا نسلم انه يصدق ليس بضارب مطلقا وذلك لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا فان قيل قولنا ليس بضارب في الحال سلب الاخص لا سلب

لا خفى فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق لازم للسلب المقيد احيب بانه لا نسلم ح صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه ح يكون معناه الضارب مطلقا صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه قوله قالوا الوجه هذا دليل الاخر للمشترط وتوجيهه ان يقال لو صح اطلاق الضارب حقيقة بعد انقضاء الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان لصح اطلاقه حقيقة قبل حصول الضرب بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بجامع وجود الضرب في احد الزمانين مع وجوب خلو المحل عن الضرب في الحال والتالي باطل فالمقدم مثله قوله احيب اذا كان الضارب اجاب المصنف عنه بان معنى الضارب من ثبت له الضرب واذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه بعد انقضاء الضرب صدقه قبل حصول الضرب لقيام الفرق بينهما فان الاول الذي صدر عنه الضرب في الماضي يصدق عليه انه ثبت له ضرب بخلاف من لم يصدر عنه ضرب اصلا فيصدق الضارب على الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان ما ذكرتم اثبات قياس في اللغة وهو غير معتد انا نقول اجمع قال الثاني للاشتراط لا يشترط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة وذلك لان اهل العربية اجمعوا على صحة قولنا ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة قوله احيب مجاز اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه اذا صح اطلاقه في الماضي يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا كما في المستقبل فانه يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال ضارب غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل احيب بانه انما يكون خلاف الاصل اذا لم يلزم ما هو اشد محذورا منه وههنا قد لزم لانه لو كان حقيقة في الماضي وفي الحال حقيقة بالاتفاق يلزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك لو لم يكن موضوعا للقدر

اى شخص ثبت صح

قوله صح

المشترك اجيب بانه اذا كان موضوعا للقدر المشترك يلزم ان يكون اطلاقه في
المستقبل ايضا بطريق الحقيقة لان القدر المشترك موجود فيه وهو فرع القدر في احد الازمنة
الثلثة متحقق فيه وهو باطل بالاتفاق قوله فالواجب مؤمن هذا دليل اخر
للنافي لاشتراط قوله ان بقاء المشتق منه ليس بشرط في صدق المشتق
حقيقة وذلك لانه يصدق على النائم انه مؤمن وعالم مع خلوه في تلك الحالة عن الايمان
والعلم لا اصلا في الاطلاق الحقيقي قوله اجيب كأنه اجاب المحقق عنه بان اطلاق
المؤمن والعالم حالة النوم على النائم بطريق المجاز والدليل عليه انه لو كان حقيقة لكان
مطردا وليس كذلك لامتناع اطلاق الكافر على المسلم لكفر تقدم وعدم الاطراد
علامة المجاز ولقائل ان يقول عدم الاطراد ههنا لاجل المنع من الشرع لتعظيم
الصحابة رضي الله عنهم وقد سبق ان عدم الاطراد مع المنع لا يكون علامة
المجاز قوله قالوا يتعذر هذا دليل آخر للنافي لاشتراط توجيهه ان يقال لو كان
بقاء معنى المشتق منه شرطا في صدق المشتق حقيقة لما كان مثل المتكلم من المشتقات
التي يكون مصادرها سيالة حقيقة اصلا والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المصادر السيالة يمتنع وجود معانيها في الواقع وذلك لان اجزاء
معانيها لا تجتمع في الوجود فان الجزء اللاحق انما يوجد بعد انعدام السابق
واذا امتنع اجتماع اجزاء الشيء في الواقع امتنع وجوده فحينئذ لو كان بقاء المعنى شرطا
في صدق المشتق حقيقة امتنع ان يكون المشتقات من امثال هذه المصادر حقيقة
لامتناع وجود معنى المشتق منه قوله اجيب بان اللهم اجاب المصنف
عنه بوجهين احدهما ان بقاء معنى المشتق منه حقيقة شرط اذا امكن وهو المعنى

بتمامه

بتمامه في الواقع وبقاء الجزء الاخير منه شرط اذا تعذر اجتماع اجزاء المعنى في
الواقع واللغة لم تبن على المضايقة والمشاححة حتى لا يكفي بقاء الجزء الاخير
في مثل ما نحن بصدده من المصادر السيالة بدليل صحة اطلاق لفظ الحال
حقيقة على زمان الفعل الحاضر مع ان اجزاء زمان الفعل الحاضر لا تكون باقية
عند اطلاق لفظ الحال لانه الزمان غير قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه
معا في الوجود والثاني انه يجب ان لا يكون بقاء معنى المشتق منه كذلك اي
شرطا بتمامه ح ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البقاء شرطا اصلا بل يجوز
ان يكون بقاء الجزء الاخير في الجميع شرطا قوله مسئلة لا يشتق اسم فاعل
المسئلة الثالثة في انه هل يشتق اسم الفاعل لشيء اي يطلق عليه والفعل
اي معنى المصدر قائم بغير ذلك الشيء فقال الاصحاب لا وقالت المعتزلة
نعم لان الله تعالى متكلم بكلام قائم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان قابلا
وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما محال
واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين حجة اصحابنا
الاستقراء وبيانه انا استقرينا مواضع استعمال المشتقات فلم نعثر على موقع
اشتق له اسم ولم يكن معنى المشتق منه قائما به قوله قالوا ضارب
هذا دليل المعتزلة وتوجيهه انه قد اشتق قاتل وضارب للذات العقل
والضرب لكونهما اثرين قائمين بغيرهما وهو المفعول ضرورة حصول الاثر
فيه قوله قلنا الفعل التأثير اجاب عنه الاصحاب بانا لا نسلم ان الفعل هو
الاثر بل الفعل هو التأثير والتأثير للفاعل ولا يكون قائما بالمفعول بل التأثر

قائم بالمقتول وهو ليس بفعل والفرق بين الاثر والتاثير ظاهر لا ينكره من
له انصاف قوله قالوا اطلاق الخالق على الله هذا دليل آخر للمعتزلة
وتوجيهه ان يقال يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء ومعنى المشتق منه
قائم بغيره وذلك لان اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو
الاثر المباين عن ذاته تعالى وانما قلنا ان اطلاق الخالق على الله تعالى
باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين لان الخالق مشتق من الخلق والخلق
هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل موجود
وجوديا كان او عدميا لا يخلو عن احدهما لانه ان كان مسبوقا بعدم سبقا
زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم والتالي بقسميه باطل لانه لو كان قديما
لزم قدم العالم لانه نسبة بين الخالق والعالم واذا كان النسبة بين الشيئين قديمة
يلزم قدم المنتسبين ضرورة تاخر النسبة عنهما واذا كان حادثا يحتاج الى موجد
ولذلك الموجد تاثير فيه ويتسلسل قوله واجيب اولا بانه ليس بفعل
اجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين احدهما لو صح ان الخلق هو المخلوق
لم يلزم منه مطلوبكم وذلك لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز ان يطلق
على شيء والفعل قائم بغيره واذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير عليه
بل هو ذات الغير فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري تعالى باعتبار
الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل بغيره الثاني لئن
ما ذكرتم من الدليل يقتضي جواز اطلاق الخالق على الله تعالى مع كون الفعل
الذي هو الخلق غير قائم به وما ذكرنا من الدليل على الاستواء يقتضي كون الخلق

الذي

الذي اشتق منه الخالق لله تعالى امرا قائما به فيجعل الخلق عبارة عن التعلق
الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد توفيقا بين الدليلين بان يحمل
كل واحد من الدليلين على وجه دون وجه فانه باعتبار ان يكون التعلق
نسبة بين القدرة والمخلوق لم يكن قائما بذات الله تعالى بالحقيقة فلا يلزم اهمال
دليلكم بالكلية لانه قد عمل به من حيث لم يحمل الخلق على معنى قائم به بالحقيقة وباعتبار
ان يكون متعلقا بالقدرة القائمة به ثم لم يكن مباينا عنه بالكلية بل يكون متعلقا
به لان المتعلق بالصفة القائمة به متعلق به بالضرورة فيجوز ان يشتق منه الخالق
لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال دليلنا بالكلية لانه قد عمل به من حيث
انه لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته اما اذا حمل الخالق على المخلوق كما ذكرتم
يلزم الترك بدليلنا بالكلية ضرورة كون المخلوق امرا منفصلا عن ذاته واذا حمل
على فعل قائم به بالحقيقة كما ذكرنا اولا يلزم الترك بدليلكم بالكلية والترك باحد الدليلين لان
اصلا على خلاف الاصل اعني الدليل اعمالا لا اهمالا قوله مسئلة الاسود المسئلة الرابعة صح
في مفهوم المشتق كالاسود ونحوه من المشتقات كالابيض والضارب والمضروب
بل كل منها على ذات متصفة بتلك الصفة فان الاسود مثلا يدل على ذات ما متصفة
بالسواد ولا يدل على خصوص تلك الذات من جسم وغيره فان علم منه شيء من
ذلك فهو على طريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والذي يدل على ذلك
ان قولك الاسود جسم مستقيم ولو دل الاسود على خصوص الجسم لكان غير
مستقيم لانه ح يكون معناه الجسم ذو السواد جسم وهو غير مستقيم للزوم
التكرار بلا فائدة قوله مسئلة لا يثبت اللغة قياسا المسئلة الخامسة

في ان اللغة هل تثبت بالقياس ام لا فقال معظم اصحابنا والحنفية وجماعة من
الادباء لا وقال القاضي ابو بكر وابن سريج منا وجماعة من الفقهاء نعم وليس
الخلاف في اطلاق نحو اسم علم تعميمه للافراد بالنقل على ما سكت عنه اي لم
يسمع اطلاقه عليه من اهل اللغة مثل رجل فانه وضع لواحد من ذكور بني
ادم وعلم تعميمه بالنقل فاذا اطلق على واحد لم يسمع من العرب اطلاقه عليه لا يقال
انه اثبات بالقياس اذ تناول اللفظ لذلك الواحد علم بالنقل وليس ايضا
الخلاف في نحو رفع فاعل لم يسمع من العرب رفعه فانه لا نزاع في جواز رفعه
ولا يقال ايضا انه اثبات بالقياس لانا علمنا تعميم رفع الفاعل بالاستقراء فانا
لما استقرينا الكلام ووجدنا كل ما اسند الفعل او شبهه اليه مقدما عليه مرفوعا
حصل عندنا قاعدة وهي ان كل فاعل مرفوع بحيث لم يبق شك فاذا وجدنا فاعل
لم يسمع رفعه من العرب مرفوعا لم يكن ذلك قياسا اذ علم بالاستقراء ان الرفع وضع
لكل فاعل بل انما الخلاف في انه هل يسمى معنى مسكوت عنه مثل النبيذ مثلا
الحاقا تسمية اي باسم مثل اسم الخمر موضوع لمعين مثل ماء العنب المخصوص
لاجل معنى مثل التخمير يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا وعدما اي اذا وجد المعنى وجد
المذكور وجد الاسم ومتى عدم عدم ام لا لانه هو القياس في اللغة والباء في قوله
بتسمية متعلق بقوله يسمى والحاصل ان المراد من قولنا ان اللغة لا تثبت قياسا
انه اذا سمي معنى باسم ويوجد في ذلك المعين معنى يستلزم ذلك وجودا وعدما ثم وجد
معنى آخر مسكوت عنه ووجد المعنى المذكور فيه فلا يجوز ان يسمى المعنى
المسكوت عنه بذلك الاسم لاجل المعنى المستلزم لذلك الاسم كما اذا سمي النبيذ بالخمر لاجل

التخمير

وهو الشدة المطربة المخمرة للعقل وكما اذا سمي النباش بالسارق لاجل
الاخذ خفية وكما اذا سمي اللائط بالزاني لاجل الوطء المحرم قوله الا بنقل او استقراء
التعميم استثناء من قوله لا يسمى اي لا يسمى المسكوت عنه باسم المعين لاجل المعنى المذكور
لكن يسمى المسكوت عنه باسم المعين بسبب النقل او الاستقراء الدالين على التعميم كما ذكرنا
قوله واما اثبات هذا دليل على عدم جواز اثبات اللغة بالقياس تقريره لو جاز
اثبات اللغة بالقياس لجاز اثباتها بالمحتمل لاحتمال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
من الجائز ان لا يكون ذلك المعنى اللازم للمسمى حاملا للواضع على التسمية لجواز ان
يلاحظ الواضع مناسبة بين الاسم والمعنى عند التسمية وكما احتمل ان يكون الحامل على الوضع
هذا المعنى احتمل ان يكون غيره حاملا عليه فاثبات تسمية المسكوت عنه بسبب ذلك
المعنى اثبات اللغة بالمحتمل واما بطلان التالي فبالاتفاق قوله قالوا دار الاسم
هذا دليل المثبت اللغة بالقياس توجيهه ان يقال ان اسم الخمر دار مع التخمير وجودا
وعدما اما وجودا ففي ماء العنب الذي يوجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل فانه
لم يوجد فيه التخمير لم يطلق عليه اسم الخمر وكذلك اسم السارق والزاني دار مع الاخذ
خفية ومع الوطء المحرم وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة
للدائر فيكون المعاني المذكورة علة للتسمية بالاسامي المذكورة فاذا وجدت في صورة اخرى
اطلق عليها الاسماء والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال قوله قلنا ودار التقرير
الجواب ان الاسماء المذكورة كما دار مع ما ذكرتم من المعاني المذكورة كذلك دار مع ما يكون
مختصا بالصور المذكورة وجودا وعدما فان لفظ الخمر دار مع تخمير ماء العنب ولفظ السارق
مع اخذ مال الحي خفية ولفظ الزاني مع كون وطء المحرم قبلا ودوران هذه الاسماء

جمل
م

وجد التخمير فيه ووجد الاسم
... بعد ان كان خلا ...
واما عدما ففي ماء العنب الذي
لم يوجد فيه الشدة المطربة
المخمرة للعقل فانه صح

في الشرع

مع هذه المعاني ظاهر وكما جاز ان تكون المعاني التي ذكرتم علة للتسمية جاز ان
تكون هذه المعاني ايضا علة فاثبات التسمية بالمعاني التي ذكرتم اثبات بالمحتمل
وهو غير جائز قوله ما لو اثبت شرعا هذا دليل آخر للمثبتين توجيهه انه لما
ثبت القياس ومعنى القياس في الشرع واللغة واحد لانه اثبات مثل حكم الاصل
في صورة اخرى لامر مشترك بينهما كما في الشرع واذا كان المعنى واحدا وثبت ثمه
وجب ان يثبت هنا اذ لا فرق بينهما قوله قلنا لولا الاجماع يرد الجواب ان
مثال القياس سواء كان شرعيا او لغويا انما يثبت لو كان له مصحح وقد وجد في الشرع ما هو
مصحح له وهو الاجماع ولم يوجد الاجماع في القياس اللغوي فلهذا اثبت ثمه ولم يثبت
هنا قوله وقطع النباش هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان اللغة لما لم
يثبت بالقياس فكيف صح اثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ لان النص
انما ورد في السارق وشارب الخمر ولذا اوجب الشافعي قطع النباش وحد شارب
النبيذ وتقرير الجواب ان يقال ايجاب قطع النباش وحد الشارب اما لاجل ثبوت
تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكر
واما ان يكون بالقياس الشرعي بان يقاس النبيذ على الخمر والجامع بينهما شدة مطربة مخمرة
على العقل والنباش على السارق والجامع المفسدة الحاصلة من اخذ مال الغير بينهما م
خفية لا لانه سارق او خمر بالقياس اللغوي قوله الحرف معنى قولهم اعلم ان
المراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو من والى شرط الواضع
في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها على معنى ان الواضع نص على من والى اذا
ذكر متعلقهما معهما كان معناهما الابتداء والانتهاء واذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم

لكن

لما

يكن لهما معنى اصلا لا الابتداء والانتهاء ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن الاسم والفعل فانهما
في دلالتهما على المعاني التي هي اعني المعاني التي تكون فيهما حالة التركيب شرط ذكر متعلقهما
فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل خبرا انما هو باعتبار المبتدا لكن
لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما وذلك نحو الابتداء والانتهاء وكذا
ابتدا وانتهى لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما ولهذا يفهم معنى
الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتدا وانتهى بدون ذكر متعلقهما بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم
من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتداء والانتهاء فهما مثل حالة
اعتبار متعلقهما وان لم يصرح به وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدا
وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتداء والانتهاء بحرف لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا
عليهما واذا عبر عن الابتداء والانتهاء باسم او فعل بدون ذكر متعلقهما قوله واما نحو
ذو وفوق هذا جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصة المذكورة للحرف منتقض بهذه
الاسامي وذلك لان ذو وفوق وتحت وامثالها اسماء بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة
ثابتة لها لانها غير مستقلة بمعانيها الافرادية فانها ما لم تذكر متعلقاتها معها لم تفد فائدة
ولذلك لم تستعمل بدون المضاف اليه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انها غير مستقلة بمعانيها
الافرادية وذلك لان ذو وفوق وامثالها لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية
ذكر متعلقها وانما لزم ان لا تذكر الا مع متعلقها لامر وهو انه علم بالاستقراء ان وضع ذو بازاء
صاحب ليتوصل به الى وصف الاسماء باسماء الاجناس فلاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر
المضاف اليه توقف دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو
خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما يحصل كون مكانه عاليا
بالاضافة الى الدار وقس عليه الباقي وقوله لما علم بدل من قوله لامر قوله مسئلة الواو
للجمع المطلق اختلف الاصوليون في ان الواو العاطفة هل هو لمطلق الجمع ام لا فذهب المحققون
منهم الى انه للجمع المطلق اي للقدر المشترك من الترتيب والمعية من غير اختصاص بواحد

فهما يدلان على
معناهما م

منها وهو المختار عند المصنف ودليله النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ونقل ائمة
اللغة حجة في الاحكام اللغوية قوله واستدل الى آخره قد استدل من طرف
المحققين على انها ليست للترتيب بوجوه احدها ان الواو العاطفة لو كانت مقتضية للترتيب
لتناقض قوله تعالى في البقرة ادخلوا الباب وقولوا حطة مع قوله في الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان القصة واحدة فلو
اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب متقدما على الامر بالقول لما دلت عليه
الاية الاولى ولم يكن متقدما لما دلت عليه الاية الثانية فلزم التناقض واما بطلان اللازم
فلان التناقض كذب والكذب على الله تعالى محال الثاني انها لو كانت للترتيب لما
صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو والتالي باطل لان اهل اللغة اجمعوا على صحته فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمة ان قولنا تقاتل يقتضي الاشتراك في الفعل معا لانه من باب التفاعل
وهو يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو
الثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا لافادة الواو البعدية
ولكان جاء زيد وعمرو قبله متناقضا لان الواو تفيد البعدية وهي تناقض القبلية والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله اجاب المصنف عن الوجوه الثلثة بمنع الملازمة فانه يجوز استعمالها في الصورة
المذكورة بطريق المجاز وان كانت حقيقة في الترتيب لما سنذكر من الدالة على كونها حقيقة
للترتيب فلا يلزم شيء مما ذكرتم من المحالات فان قيل الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون
استعمالها في هذه الصور ايضا بطريق الحقيقة اجيب بانه استعمل في الترتيب ايضا
كما سنذكر والاصل في الاستعمال الحقيقة فلو لم يكن استعمالها في هذه الصور مجازا لزم الاشتراك
واللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب ولقائل ان يقول اذا كانت الواو مستعملة

في كل

في كل واحد من الترتيب والمعية فليس جعلها حقيقة في الترتيب مجازا في المعية اولى
من عكسه فتعين المصير الى ان تجعل حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو الجمع المطلق
وحينئذ يصح الاستدلال بالوجوه الدالة على انها ليست للترتيب قوله قالوا اركعوا القائلون
بالترتيب تمسكوا بوجوه الاول ان الواو تفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا واسجدوا لان وجوب تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الاية وليس
في هذه الاية ما يدل على الترتيب سوى الواو فيكون حقيقة في الترتيب والا يلزم المجاز
وهو خلاف الاصل اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الترتيب مستفاد من هذه الاية
بل من غيرها وهو قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قوله قالوا ان الصفا
الوجه الثاني انه لما نزل قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة
بايهما نبدأ يا رسول الله فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فلو لم يكن للترتيب لم ينقل
في جوابهم ابدؤا بما بدأ الله واجاب المصنف عنه بالقلب وهو اثبات نقيض دعوى
الخصم بدليله وتقريره انه لو كانت الواو للترتيب لما احتيج الى ان يقول لهم رسول الله
عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لان الواو لو كانت حقيقة في الترتيب لما اشتبه على اهل
اللسان قوله قالوا رد على قائل الوجه الثالث ان احدا قام في حضرة رسول الله
عليه السلام وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام
بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو للجمع
المطلق لما ذمه رسول الله عليه السلام اذ لا فرق حينئذ بين ما قاله رسول الله وبين ما قاله
الخطيب اجاب المصنف عنه بان قال لا نسلم ان رسول الله عليه السلام انما ذمه لان الواو
لتفيد الترتيب وما قاله الخطيب لم يثنه بل انما ذمه رسول الله صلى الله عليه وسلم

لانه تكرار الواو واسم الله تعالى الذي هو اولى في التعظيم والذي يدل على ان الذم
لترك كل افراده لدلالة الواو على ان المعنى انه لا تبعيض من معصية الله ومعصية
الرسول لان معصية من معصيته وبالعكس قوله مالك الواو اذا قال الوجه الرابع
هو الماخوذ من الحكم بوقوعه ان الرجل اذا قال لزوجته الغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق وقعت طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق ثلثا وقعت ثلث فلو لم يكن الواو
للترتيب بل للجمع المطلق لم يتحقق فرق بين الصورتين اجاب المصنف بانا لا نم تحقق
الفرق بين الصورتين فان القول بان في الصورة الاولى يقع واحدة ممنوع بل يقع ايضا ثلث و به
قال بعض اصحاب مالك واحمد وليث ابن سعد ونقل عن الشافعي ره قول قديم
بوقوعه ثلثا وهو الصحيح عند المصنف وهذا جواب عنه من منع وقوع الثلث في
الصورة الاولى بمنع الملازمة بانا لا نم اذا كانت للجمع المطلق لم يكن فرق بين الصورتين
وذلك لان ثلثا في الصورة الثانية تفسير لما قصد بقوله انت طالق فيكون قوله ثلثا من
تتمة الكلام الاول فيقع الثلث لان الكلام باخره بخلاف الصورة الاولى فانه لم يقع قوله
وطالق وطالق تفسير القوله طالق وكانت انشاءات مترتبة تدل على الالفاظ فوقع بقوله انت طالق
واحدة فبانت بها ولم يقع الطلاق عليها بعد البينونة قوله وقول مالك هذا جواب
عن دخل مقدر وتوجيهه ان مذهب مالك ان الواو مثل ثم ولا نزاع لنا في صورة ثم
طالق يقع طلقة واحدة فيجب ان يقع في صورة الواو ايضا واحدة فكيف يصح ان يقال
انه يقع الثلث في صورة الواو اجاب المصنف عنه بانه قال مالك انه يقع الثلث بثم في صورة
المدخول بها ولم يعتبر نيته في التاكيد اي لم يحمل على التاكيد اذا قال الزوج اردت
التاكيد كما يقع الثلث بالواو في صورة المدخول بها ولم يعتبر نيته في التاكيد فتكون الواو

بمنزلة ثم في صورة المدخول بها وفي عدم اعتبار نيته التاكيد بها الا في صورة غير المدخول
بها فانه يلزم عدم وقوع الثلث بالواو في غير المدخول بها على مذهب مالك قوله
المسئلة البحث الثالث في ابتداء الوضع اعلم ان معرفة ابتداء الوضع فرع على معرفة
الواضع لانه ما لم يتحقق ان الواضع من هو لم يتحقق ابتداء الوضع فلذلك بحث المصنف
عن الواضع والبحث عن الواضع مبني على ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لا بالذات
فلذلك قدم المصنف ابطال قول من قال ان دلالة الالفاظ على المعاني بالذات وبالطبع
وهو عباد ابن سليمان الصيمري فقال ليس بين اللفظ و مدلوله مناسبة طبيعية
تقتضي اختصاص اللفظ بالمعنى في الدلالة والدليل عليه القطع بصحة وضع اللفظ للمعنى
ونقيضه وللشيء وضده وايضا القطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه كالقرء الواقع
على الحيض وعدمه وهو الطهر وبوقوع اللفظ على الشيء وضده كالجون الواقع على
الابيض وضده وهو الاسود فلو كانت دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما لم يمكن
ان يناسب اللفظ الواحد للنقيضين وللضدين بالطبع وهو محال ولان دلالة الالفاظ على
المعاني لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل واحد من الناس
الى كل لغة وهو باطل بالاتفاق المقدم مثله قوله هذا دليل على مذهب عباد توجيهه
ان يقال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ الى جميع
المعاني ولو كان كذلك لم يختص الاسم المعين بالمسمى المعين لانه ح نسبة ذلك اللفظ الى ذلك
المعنى كنسبته الى سائر المعاني فاختصاصه به دون غيره تخصيص بلا مخصص وهو
محال اجاب المصنف عنه بان المخصص هو ارادة الواضع المختار ويكون تخصيصه بذلك
المعنى كتخصيص ايجاد العالم في وقت دون سائر الاوقات التي يمكن ايجاده فيها مع

ان نسبة العالم الى الوقت الذي وجد فيه كنسبته الى سائر الاوقات فان المخصص ثمة
هو ارادة الفاعل المختار فكذا ههنا قوله مسئلة لما فرغ عن ابطال مذهب عباد
شرع في البحث عن الواضع اختلف الاصوليون في الواضع على خمسة مذاهب الاول التوقيف
مطلقا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى وضعها ووقف عباده
عليها بان علمها بالوحي اي افهمها بالخطاب او بخلق الاصوات والحروف في جسم من الاجسام
واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة من الناس او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعها
وضع تلك الالفاظ بازاء المعاني ويسمى هذا المذهب توقيفا الثاني الاصطلاح وهو مذهب
ابي هاشم واتباعه فانهم قالوا ان الالفاظ وضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل تعريف الباقين
بالاشارات والقرائن والترديد وهو التكرار مرة بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال
بالاشارات والقرائن والترديد الثالث توقيفي بعضه والباقي محتمل لان يكون توقيفيا او اصطلاحيا
وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح
توقيفي على الوجه الذي ذكرنا والباقي يحتمل ان يكون توقيفيا ويحتمل ان يكون اصطلاحيا
والرابع عكس هذا لكن لم يكن لهذا المذهب تمسك يعتد به ولذلك لم يتعرض المصنف له
والخامس التوقف وهو مذهب القاضي واتباعه فانهم قالوا جميع ذلك ممكن لذاته والدلائل متعارضة
ولا مرجح لاحدها على الباقي رجحانا يفيد القطع فلم يحصل الجزم بواحد منها وهو المراد من التوقف
والدلائل على المذاهب لم تفد القطع لكن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري يفيد غلبة الظن
فهو راجح على المذاهب الاخر من حيث افادة الظن فلهذا قال المصنف ثم الظاهر قول الاشعري
قوله قال وعلم ادم الاسماء لما فرغ عن تحرير المذاهب بدا باقامة الدليل على ما هو الظاهر
عنده وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وبيانه ان اللغات لو لم تكن توقيفية لم تكن معلمة

من عند الله والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بيان انتفاء التالي
فلان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها يدل على ان الاسماء كلها معلمة من عند الله
واذا ثبت التعليم في الاسماء ثبت في الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء تعليم الافعال والحروف
وايضا الافعال والحروف اسماء من حيث انها ترفع المسمى الى الاذهان او سمة
والتخصيص بهذا النوع من تصرفات النحاة وقد اعترضوا على هذا الدليل بانه
لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء انه تعالى الهمه الاحتياج
الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع فيكون المراد من
التعليم فعل يصلح لان يترتب عليه حصول العلم لا ايجاد العلم كما يقال علمته فلم
يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك الكلام ولئن سلمنا انه ليس المراد الالهام
ولكن لم لا يجوز ان يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم فعلمه الله هذيش
تعالى تلك الاصطلاحات السابقة اجاب المصنف عن هذا المنع بانه خلاف
الظاهر لان الاصل في التعليم ايجاد العلم لا الالهام وكذا الاصل عدم اصطلاح سابق
واذا كان خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل واعترضوا ايضا على الدليل المذكور بان
قالوا المراد من الاسماء في الاية المذكورة هي حقائق الاشياء وصفاتها ويكون معنى الاية
ان الله تعالى علم ادم حقيقة كل شيء وصفته مثل ان الخيل حقيقته كذا وانه يصلح للكر
والفر والجمل للحمل والثور للزرع والذي يدل على انه اراد الحقائق لا الالفاظ قوله
تعالى ثم عرضهم لانه لما كان الضمير راجعا الى الحقائق وفيها ذوو عقول اختار ضمير العقلاء
تغليبا لهم فلو كان المراد من الاسماء الالفاظ لقال ثم عرضها اجاب المصنف عنه

بان المراد بالاسماء الالفاظ لا الحقائق بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فانه اضاف
الاسماء الى هؤلاء فلو كان المراد من الاسماء الحقائق لزم اضافة الشيء الى نفسه والضمير في
قوله تعالى ثم عرضهم راجع الى المسميات ولا منافاة بين كونه راجعا الى المسميات وبين
كون الاسماء الالفاظ قوله واستدل بقوله تعالى هذا استدلال على المذهب الظاهر أنّ
عند المصنف وبيانه ان قوله تعالى واختلاف السنتكم يدل على اللغات توقيفية وذلك
لانه لا يجوز ان يكون المراد بالالسنة مفهومها الحقيقي لانه لا اختلاف في غير الالسن
البلغ والجملة اذ لا اختلاف في اجرامها لا يبلغ الى حد تستغرب فاذن المراد اختلاف اللغات
تسمية للشيء باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية وزيفه المصنف
بان قال ان اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهي غير مراد بالاتفاق لكن التوقيف
والاقدار على وضع اللغات متساويان في كون كل واحد منهما آية واللسان كما يجوز ان يطلق
على اللغات مجازا حتى يلزم ان يكون التوقيف لانه يجوز ان يطلق على القدرة كذلك حتى يكون
الاقدار آية فليس حمله على اللغات اولى من حمله على القدرة على وضع اللغات قوله
البهشمية قال البهشمية اي القائلون بان اللغات كلها اصطلاحية ان قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على ان اللغات سابقة على بعثة الرسل فلا تكون
الدور ح اللغات توقيفية لانها لو كانت توقيفية يلزم الدور وذلك لان التوقيف انما يكون بالوحي فيتقدم
البعثة على اللغات السابقة على البعثة فيلزم الدور اجاب المصنف عنه بان قال لا نسلم
لزوم الدور على تقدير كون اللغات توقيفية وانما يلزم الدور ان لو كانت اللغات
سابقة على بعثة جميع الرسل وهو ممنوع لان الاية لا تدل الا على تقدم اللغات على
بعثة الرسل الذين لهم قوم بدليل قوله تعالى بلسان قومه فيجوز ان يتقدم بعثة آدم عليه السلام

على اللغات لانه عليه السلام لم يكن له قوم فيندفع الدور لانه حينئذ يجوز ان يعلم الله
اللغات بالوحي ثم علم آدم غيره فيكون جميع اللغات متأخرة عن بعثة آدم عليه السلام
وبعثة جميع الرسل الذين لهم قوم متأخرة عن اللغات فلا يلزم الدور قوله واما جواز
هذه اشارة الى رد جواب عن دليل البهشمية ذكره بعض الاصوليين وتوجيه الجواب ان
يقال لا نسلم ان اللغات لو كانت توقيفية يلزم تقدم البعثة على اللغات وانما يلزم ذلك
٤ حسم ظن ان لو كان طريق تعليمها منحصرا في الوحي وهو ممنوع لجواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات
او الحروف في الاجسام كالشجر او بخلق علم ضروري بها في اعداد جماعة من الناس بان اللغات
موضوعة للمعاني وزيفه المصنف بان التعليم بخلق الاصوات او بعلم ضروري خلاف المعتاد
وان كان ممكنا في ذاته اذ المعتاد في التعليم هو التفهيم بالخطاب وما كان مخالفا لما
عليه العادة نجزم بعدم وقوعه قوله الرابع البحث الرابع من مبادي اللغة في
بيان طريق معرفة الموضوعات اللغوية اعلم انه لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات
اللغوية على الاستقلال لان الامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل يكون الطريق
الى معرفتها النقل وهو اما متواتر وهو في اللغات التي لا تقبل التشكيك كالارض والسما
والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك واما آحاد وهو في اللغات التي تقبل التشكيك
ولغات الغرائب لا حاديث اكثرها من القسم الاول قوله الاحكام لا يحكم العقل لما
صح فرغ عن ذكر ما يستمد من اللغة شرع فيما يستمد منه من الاحكام ورتب الكلام فيها
على اربعة اصول لان الحكم يستدعي حاكما ومحكوما عليه ومحكوما به فالاول في الحاكم اعلم ان عند
اصحابنا ان العقل لا يحكم في فعل يتعلق حكم الله به اي فعل المكلف بان ذلك الفعل حسن او
قبيح وعندهم يطلق الحسن والقبيح على ثلثة امور اضافية احدها المشهور وهو كون

فعل العبد ان كان موافقا لغرض الفاعل فهو الحسن وان كان مخالفا لغرضه فهو القبيح ونعني
بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار فعلى هذا اذا كان الفعل موافقا
لشخص ومخالفا لآخر فهو حسن بالنسبة الى من يوافقه قبيح بالنسبة الى من يخالفه
فيكون اضافيا الثاني انه يطلق الحسن لفعل امرنا من جهة الشرع بالثناء على فاعله
والقبيح لفعل امرنا من جهة الشرع بالذم لفاعله وهذا ايضا مختلف باختلاف ورود
امر الشرع في الافعال فيكون ايضا اضافيا الثالث انه يطلق الحسن لفعل لا حرج على فاعله
في الاتيان به والقبيح لفعل في الاتيان به حرج على فاعله فلا يخفى ايضا ان ذلك مما يختلف
باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص فيكون ايضا اضافيا وفعل الله تعالى لا يكون حسنا
بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله لغرض وهو حسن بالاعتبارين
الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه امر الشارع بالثناء على فاعله واما بالاعتبار الثالث
فلانه لا حرج في فعله والحسن بالتفسير الثاني يتناول الواجب والمندوب لان كل واحد منهما
امر الشارع بالثناء على فاعله ولا يتناول المباح لانه لم يامر الشارع بالثناء على فاعله وبالتفسير
الثالث يتناول المباح والمكروه ايضا لان كلا منهما لا حرج في فعله والقبيح بالتفسيرين الاخيرين
يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله وفي فعله حرج ولا يتناول المباح والمكروه لانه لم
يامر الشارع بالذم لفاعلهما ولا حرج في فعلهما فالمكروه والمباح لا يكون واحد منهما حسنا ولا
قبيحا بالتفسير الثاني واعلم انه لا نزاع في ان الحسن والقبيح بالتفسير الاول عقلي انما النزاع في
الحسن والقبيح بالتفسيرين الاخيرين والاصحاب قالوا ان كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا
او آجلا وكونه على وجه فيه حرج او ليس له ثبت الا بالشرع ولا استقلال للعقل
فيه وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة لذاتها قبيحة لذاتها فمنها ما يهتدي

العقل

العقل الى حسنه وقبحه بالضرورة كحسن انقاذ الغريق وقبح الكذب الذي لا نفع فيه
ومنها ما يدركه العقل بالسمع كحسن الصلوة والحج والشارع كاشف الحسن والقبح لا
موجب لهما ثم ان القائلين بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا فقالت القدماء ليس في
الفعل صفة تقتضي حسنه او قبحه بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين
ان حسن الفعل وقبحه لاجل صفة زائدة على الفعل لازمة له تقتضي تلك الصفة اللازمة
حسن الفعل وقبحه مثلا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب
المفضي الى ترك تعهد الاولاد والصوم حسن لانه مكسر للقوة الشهوانية الباعثة
على المفسدة وقال بعضهم ان الفعل متصف بصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن القبح ح
فانه لذاته يقتضي الحسن لان الفعل ان كان فيه ما يكون مؤديا الى المفسدة يكون
قبيحا والا فحسنا وقال ابو علي الجبائي واتباعه ان الافعال حسنة وقبيحة بوجوه
واعتبارات كالمواقعة من شخص بلا نكاح ولا ملك فانه اذا تحقق الاشتباه من
الجانبين يكون حسنا بهذا الاعتبار واذا لم يتحقق الاشتباه اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار
واذا تحقق الاشتباه من جانب دون آخر فهو حسن في حق من اشتبه عليه قبيح في حق
من لم يشتبه عليه قوله لنا لو كان ذاتيا لما وقع من تحرير المبحث احتج بالدليل
على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل الاول لو كان الفعل يقتضي الحسن او القبح لذاته
او لوصف هو مقتضى ذاته لما اختلفا اي لما صار الفعل الحسن قبيحا وبالعكس والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان طبيعة الفعل اذا اقتضت الحسن لذاته او لوصف
هو مقتضى ذاته يتحقق الحسن عند تحقق الفعل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه ولو كان
كذلك امتنع ان يصير قبيحا واما بطلان التالي فلان الكذب قد يكون حسنا وذلك حيث

يكون متضمنا لعصمة نبي وكذلك القتل والضرب وذلك حيث يكون القتل للقصاص
والضرب للحد الثاني انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لاجتمع النقيضان
في صدق قول من قال لاكذبن غدا وكذا في كذبه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخلوا اما ان يكذب في الغد او صدق فان كان
الاول يلزم قبحه لكونه كذبا وحسنه ايضا لكونه مستلزما لصدق الخبر الاول والمستلزم
للحسن حسن فيجتمع في الخبر الثاني الحسن واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان كان
الثاني يلزم ايضا حسن الخبر الثاني من حيث انه صدق وقبحه من حيث انه مستلزم
لكذب الخبر الاول فيلزم اجتماع النقيضين واعلم ان الدليلين يدلان على ابطال
مذهب القدماء ومذهب القائلين بكون الفعل لصفة ذاتية مقتضية للحسن او القبح
ولا يدلان على ابطال مذهب الجبائية وقيل على الاول لا نم انتفاء التالي وذلك لان عصمة
النبي قد تحصل بدون الكذب بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد
اليه لكن مع التعريض ثم لو تقرر انه لا تحصل عصمة النبي الا مع الكذب فلا نم ان الكذب
حسن ههنا وكون عصمة النبي حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدي اليه اجيب عنه
بان الاتيان بصورة الاخبار على وجه يفهم معنى الخبر من غير قصد الى الاخبار امر لا يعقل
ولا يتصور لان فهم المعنى متعلق بالارادة والقصد واما التعريض فربما لم يندفع بغير
صريح الاخبار واما قوله كون عصمة النبي حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدي اليه
فباطل لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب عقلا عندهم وقيل على الاول ايضا
لم لا يجوز اقتضاء الشيء لامرين المتنافيين بحسب شرطين متنافيين فان الجسم اذا كان
في حيز يقتضي السكون وفي غيره يقتضي الحركة واجيب بان محل النزاع هو ان الفعل لذاته

او لوصف لازم له يقتضي الحسن او القبح والشرطان المتنافيان يمتنع ان يكون لكل واحد
منهما لازما له لان اللازم يمتنع انفكاكه الذي عنه قوله واستدل هذا استدلال
على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين للفعل توجيهه ان يقال لو كان الحسن ذاتيا للفعل
لزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان حسن الفعل زائد على الفعل لانه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه
وكلاهما باطلان والا يلزم من تعقل الفعل تعقله وليس كذلك لانا قد نعقل الفعل ولم
نخطر ببالنا انه حسن او قبيح فثبت ان الحسن زائد على الفعل والا يلزم وجوده
اي كون الحسن الذي هو زائد على الفعل موجود لوجهين احدهما ان نقيضه
لا حسن وهو سلب اي معدوم لان اللاحسن لو كان موجودا لاستلزم وصوله
محلا موجودا لتقومه به ولو استلزم محلا موجودا امتنع ان يحمل على المعدوم لكن لا
يمتنع ان يحمل على المعدوم اذ يقال المعدوم لا حسن فثبت ان اللاحسن سلب فيكون
الحسن موجودا لان احد النقيضين لما كان سلبا يكون النقيض الآخر موجودا والا يلزم
ارتفاع النقيضين الثاني ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل والتالي باطل لانه
خلاف التقدير فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحسن لو كان معدوما استحال اسناده
الى الذات لان السلب ليس من الصفات الذاتية للشيء واذا ثبت ان الحسن وصف زائد
على الفعل موجود لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واما بطلان التالي فلما
بين في الكلام من امتناع قيام العرض بالعرض قوله واعترض باجزائه اعترض
المصنف على الاستدلال المذكور بنقض اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فتوجيهه ان يقال
كل من الدليلين الذين ذكرتم على ان الحسن موجود غير صحيح بجميع مقدماته لانه يمكن اجراؤه

في الممكن على ان الامكان امر موجود اما الدليل الاول فبان يقال الامكان ثبوتي لان
نقيضه لا امكان وهو سلب والا لاستلزم حصوله محلا موجودا فيمتنع حمله على المعدوم
وليس كذلك واما الثاني فبان يقال الامكان ثبوتي لانه لو كان عدميا لم يكن وصفا
ذاتيا للممكن فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الامكان ثبوتيا وهو باطل بالاتفاق
واما التفصيلي فبان يقال لا نم ان الحسن ثبوتي قوله لان نقيضه وهو لا حسن قولنا هذا
استدلال بمجرد صورة السلب وهو قولنا لا حسن على وجود نقيضه وهو قولنا حسن فما لم يثبت
كون الحسن موجودا لم يلزم ان يكون نقيضه وهو لا حسن معدوما فلو اثبتنا وجود الحسن
بكون سلبه عدميا يلزم الدور وانما قلنا ما لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم كون اللاحسن
عدميا لان صورة النفي قد يكون ثبوتيا كقولنا لا معدوم فان اللامعدوم الذي هو صورة
النفي لا يكون الا موجودا وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع فانه يصدق
على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن واذا جاز ان يكون صورة النفي ثبوتيا او
منقسما الى الثبوتي والعدمي اجول النقض الاجمالي المذكور محقق بالاول من الدليلين
المذكورين على ان الحسن موجود واما النقض التفصيلي للدليل الثاني فهو ان يقال لا نم ان
الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتية
للشيء قلنا لا نم فان كل امر يكون متصفا لا بصفاته بنقيض مباينه فان الانسان
يكون متصفا لا بصفاته بكونه لا فرسا واستدل في فعل العبد هذا استدلال آخر على نفي
الحسن والقبح العقليين الذاتيين للفعل تقريره ان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس بمختار لا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته اما الكبرى فبالاجماع فان
القائلين بالحسن العقلي وقبحه يقولون ان الفعل انما يكون حسنا او قبيحا اذا صدر عن اختيار

والمصنف

والمصنف قد حذف الكبرى واشار الى الصغرى بقوله اجماعا واما بيان الصغرى فلان فعل
العبد ان كان لازما اي لا يكون العبد متمكنا من تركه فواضح كونه غير مختار لان ما لا
يتمكن العبد من تركه يكون صدوره عنه ضروريا والضروري لا يكون اختياريا وان كان
جائزا اي يمكن العبد من تركه فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم بان يقال ان الفعل
مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان
جائزا عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما فيكون ضروريا والا فان انتهى الى
مرجح فيكون اتفاقيا او يتسلسل وهو محال والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح
فهو اتفاقي لان صدور الفعل في زمان دون آخر لا لمرجح مع امكان صدوره
في جميع الازمان يكون اتفاقيا قوله وهو ضعيف ذكر المصنف اولا ضعف الاستدلال
المذكور بثلثة وجوه جدلية ثم ذكر تحقيق الحق في كون مرجح الفعل اختياريا الوجه الاول
ان ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا في الضروريات والتشكيك
في الضروريات لا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة لانا
نجد التفرقة بين الافعال الضرورية والاختيارية بضرورة العقل فان الافعال الضرورية
تصدر عن العبد وان اراد عدمه كحركة الانسان الى اسفل بالقسر والاختيارية لا تصدر عنه
الا اذا حركه بالارادة في السطوح المستوية فالاستدلال على ان الفعل العبد غير
مختار استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة الثاني انه لو كان الدليل الذي ذكرتم على
ان فعل العبد غير مختار صحيحا لزم ان يكون فعل الله تعالى غير مختار لان الترديد المذكور
يطرد فيه بان يقال فعله اما ان يكون لازما او جائزا او لا والاول يكون ضروريا والثاني ان
افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعالى بالاختيار

انما فائدة كون الدليل المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم
ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم
وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا بالاجماع اعلم ان كل واحد من الوجهين
الاخيرين نقض اجمالي للاستدلال المذكور ثم قال المصنف والتحقيق ان فعل العبد
جائز صدوره عنه ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره على لا صدوره
باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما واللزوم باختياره لا ينافي كون
الفعل مختارا لان لزوم صدور الفعل عن العبد مشروط بتعلق الاختيار به لا ينافي كونه
مقدورا عليه قوله وعلى الجبائية لما ذكر ابطال المذهبين الاولين للمعتزلة شرع
في ابطال مذهب الجبائية وتقريره ان يقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب
من الوجوه والاعتبارات العارضة للفعل بالقياس الى غيره لم يكن تعلق طلب الفعل
لنفس الفعل بل التعلق لاجل ذلك الاعتبار لان التعلق ح يتوقف على حصول ذلك
الاعتبار السابق الزائد على الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي
فلان التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا يتوقف الا على حصولهما
والطلب قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل
او لم يعرض فان قيل لا نم انتفاء التالي وذلك لان تعلق الطلب وان لم يتوقف الا على
الطلب والفعل لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار الحاصل الموجب للحسن
او القبح اجيب بان الطلب اعني الامر والنهي قديم قائم بذات الله تعالى كما تبين في
الكلام والجهة الموجبة للحسن او القبح حادثة فكيف يصح توقف القديم على الحادث
بل التوقف انما يكون للتعلق على تقدير كون الجهة موجبة للحسن لانه ما لم يكن

الجهة

الجهة الموجبة للحسن لم يحصل تعلق الطلب به ولقائل ان يقول لا نم ان الطلب يتعلق
بالفعل من حيث هو هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب والفعل
لم لا يجوز ان يكون الطلب يتعلق بالفعل اذا كان على الجهة الموجبة للحسن فيكون
التعلق الذي هو نسبة يتوقف على الفعل بشرط ان يكون على الجهة المذكورة فما لم
يوجد تلك الجهة لم يحصل تعلق الطلب بالفعل قوله وايضا لما ذكر على ابطال
كل واحد من المذهبين دليلا اراد ان يذكر دليلا مثبتا ولا لابطال مذاهبهم
جميعا ان يقال لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة له لازمة او اعتبارية عارضة لم
يكن الباري تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان
الملازمة ان الفعل الحسن يكون ح راجحا على القبيح في ان يكون متعلقا لحكم
الوجوب والفعل القبيح يكون راجحا في ان يكون متعلقا لحكم التحريم فح لا يخلو اما ان
يكون الحكم متعلقا بما هو غير راجح بالنسبة اليه او متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه
والاول باطل والا يلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف صريح العقل فيلزم ان يكون
متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه ان لا يكون الحكم اختياريا فان المختار الحكيم يختارها
يكون على وفق الحكمة اجيب بان افعال الله تعالى لا تعلل بالحكمة والاغراض كما بين
في الكلام قوله ومن السمع هذا دليل آخر للاصحاب على نفي الحسن والقبح العقليين
ماخوذ من السمع توجيهه ان يقال قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يقتضي
نفي التعذيب بمباشرة بعض الافعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل الى غاية البعثة
ومذهب المعتزلة يستلزم التعذيب بترك بعض الافعال ومباشرة بعضها قبل بعثة الرسل
لان الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثة والحسن في بعض الافعال يستلزم كونه

واذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في حكمه فان قيل لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبة اليه صح

واجبا والقبح في بعضها مستلزم لكونه حراما فيكون بعض الافعال قبل البعثة واجبا
وبعضها حراما فمن ترك البعض الواجب او باشر البعض المحرم عذب لان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب فالتعذيب بمباشرة
بعض الافعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل لازم لمذهب المعتزلة وهو مناف لمقتضى
الآية فيكون مستلزما لخلاف مقتضى الآية اي لمنافيه واذا كان اللازم منافيا للشيء يكون
الملزوم منافيا له فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الآية ومقتضى الآية ثابت فيلزم
انتفاء مذهبهم فان قيل لا نسلم ان التعذيب بمباشرة بعض الافعال وترك بعضها
لازم لمذهب المعتزلة بل استحقاق التعذيب بمباشرة بعضها وترك بعضها يكون
لازما لمذهبهم واستحقاق التعذيب لا يستلزم التعذيب لجواز العفو فلا يكون
مذهبهم مستلزما لما هو مناف لمقتضى الآية اجيب بان مذهب المعتزلة ان تعذيب
العبد على ارتكاب الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها واجب على الله تعالى
فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب على مذهبهم قوله قالوا حسن الصدق
هذا دليل للمعتزلة على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وتوجيهه ان يقال حسن الصدق
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة لكل عاقل من غير
نظر الى عرف او شرع او برهان فلو لم يكن حسن هذه الامور وقبحها ذاتيين لها لما
كان كذلك واذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الافعال وجب ان يكونا ذاتيين
لجميعها اذ لا قائل بالفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الحسن والقبح في هذه
الامور معلوم بالضرورة بل علم حسن هذه الامور وقبحها بما ذكر اي بالعرف او
الشرع او البرهان لانا لو قدرنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان

وعرضنا



وعرضنا هذه الامور على العقل لم يحصل الجزم بحسن هذه الامور ولا بقبحها قوله
قالوا اذا استويا هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل
وتوجيهه ان يقال اذا استويا اي الصدق والكذب في المقصود اي في جميع
الامور التي يمكن ان يكون متعلقا لغرض العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما
صدقا والآخر كذبا مع قطع النظر عن كل مقدر من شرع او عرف او برهان آثر العقل
الصدق فلولا ان الصدق لذاته يقتضي الحسن لما آثره العقل قوله واجيب اجاب
المصنف بان تقدير استواء الصدق والكذب في المقصود مع قطع النظر عن الغير تقدير
مستحيل لان الصدق والكذب متنافيان ومن المحال تساوي المتنافيين في جميع
الصفات فلذلك اي فلاجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل مع ايثار
الصدق قوله يلزم من استبعاد العقل مع ايثار الصدق على ذلك التقدير استبعاده
في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع
ولئن سلمنا ان ذلك التقدير ممكن فيكون دليلا على حسن الصدق في الشاهد فلا نسلم
حسنه في حق الغائب اذ لا يستبعد مع ايثار الصدق بالنسبة الى الغائب والنزاع
انما وقع في الحسن والقبح للافعال بالنسبة الى احكامه تعالى ولا يمكن قياس حسن الصدق
في حق الله تعالى الذي هو الغائب على حسن الصدق في الشاهد فانا نقطع بانه لا
يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي لانه واقع ولو كان قبيحا لم يقع لامتناع
صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين الغير من المعصية واذا جاز ان يكون
الشيء قبيحا بالنسبة الينا لم يمكن قياس حسن الصدق في حق الله تعالى على حسنه في حقنا
قوله قالوا لو كان شرعيا هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح غير شرعيين وتوجيهه

الله ح

ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الرسل اي عدم تمكنهم من اثبات النبوة
والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الرسول اذا ادعى النبوة
واظهر المعجزة وقال للمعاند انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فيقول المعاند لا
انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي في معجزتك ويعكس اي ويعكس المعاند ويقول ولا
يجب النظر علي الا بنظري في معجزتك لانه ح يكون وجوب النظر شرعيا فيتوقف وجوب
النظر على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على دلالة ثبوت المعجزة على صدق
الرسول في دعواه وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في
المعجزة وح يقول لا انظر في معجزتك لئلا يثبت نبوتك فلا يمكن الرسول من اثبات النبوة
فيلزم الافحام او يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي ولا يجب النظر في معجزتك
حتى يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع ح ويعكس المعاند ويقول ولا
يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر لانه ح لا يثبت الا بنظري في معجزتك ولا انظر في
معجزتك ما لم يجب النظر فيلزم الافحام ايضا قوله والجواب اجاب المصنف عن الدليل
المذكور اولا بان الدليل المذكور مشترك الالزام اي يلزم منه افحام الانبياء على تقدير كون
الحسن والقبح عقليين وذلك لان وجوب النظر عند المعتزلة نظري لا يعلم الا بالنظر
والاستدلال فح يقول المعاند للنبي لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر ولا يجب على
النظر في معجزتك حتى يجب على النظر ولا يجب على النظر في معجزتك الا بنظري فلا انظر
لئلا يجب علي النظر فيلزم الافحام وكلما يجعل المعتزلة جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروا
وثانيا بان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر لامكان ان ينظر العاقل قبل
تعلق الوجوب به ولئن سلمنا ان النظر يتوقف على وجوب النظر فوجوب النظر

اما يكون

اما يكون بالشرع عندنا ولا يتوقف على نظر العاقل في المعجزة فوجوب النظر على
العاقل متحقق في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم
يثبت ولا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به
عليه وهو جائز في هذه الصورة للضرورة فان قيل على الاول لا م ان الالزام
مشترك فان وجوب النظر عند المعتزلة وان كان نظريا لكن من النظريات
الجلية التي تسمى فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكلما يحصل به
دفع فهو واجب فههنا المقدمتان القطعيتان وانسياق الذهن منهما الى
النتيجة انسياق طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروريات اجيب بان العلم بوجوب
النظر موقوف على العلم بان النظر في الامور الالهية يفيد العلم وذلك ليس بجلي بل خفي
ولذلك اختلف في ان النظر في الالهيات يفيد العلم او الظن ثم بعد ان النظر يفيد العلم
انما يجب ان لو عرف ان غير النظر لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا سبيل
اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على ذينك المقامين
النظريين فالحكم بكونه من النظريات الجلية من قبيل المكابرة قوله لو كان ذلك
الى آخره قالت المعتزلة الحسن والقبح ليسا شرعيين لوجهين احدهما انه لو كانا
شرعيين لجاز ظهور المعجز من الكاذب والتالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه لو كانا شرعيين لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن من الله
كل شيء لحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فيجوز ان يظهر المعجز منه الثاني
انه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العاقل قبل ظهور الشرع بقبح نسبة الكذب على
الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلانه لا مجال للحكم العقلي ح ولم يظهر الشريعة بعد واما بطلان التالي فلان العقلا لا يحكمون
بقبح ما ذكرنا من الامور قوله واجيب اجاب المصنف عن الاول بانه ان اريد بالجواز
الجواز العقلي على معنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا فلا نم انتفا
التالي فان اظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة
فلا نم صدق الملازمة لانه يجوز ان يكون الحسن والقبح شرعيين وامتناع اظهار المعجزة
على يد الكاذب بالعادة وعن الثاني بانا لا نم انتفا التالي ايضا ان اريد بالحكم بقبح هذه
الامور تحريمها بحسب الشرع لانا نلتزم انه يمتنع الحكم بقبح هذه الامور بحسب الشرع
قبل ظهور الشريعة وان اريد به الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا مجال له عندنا اذ لا نقول
به قوله مسئلتان الى آخره اعلم ان وجوب شكر المنعم عقلا وحكم الاشيا قبل الشرع ورود ج
فرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين وبطلانها يوجب بطلانهما الا ان
الاصحاب عادتهم ان يسلموا تلك القاعدة ويبينوا ابطال قول المعتزلة في المسئلتين
على تقدير ثبوت القاعدة المذكورة اظهارا لسقوط كلامهم في المسئلتين فلذا يقال لهذا
النوع مسئلتان على التنزل ومعنى التنزل ههنا الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو
اعلى رتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانحطاط قوله الاولى شكر المنعم
المسئلة الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله
تعالى به على العبد من القوى والاعضا ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلق الله سبحانه
وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته واثار رحمته ليستدل على
صانعها وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما

بيان

بيان انتفا التالي فلانه لو كان لفائدة لكانت تلك الفائدة اما للمشكور وهو باطل لتعاليه
عن الفائدة او للعبد في الدنيا وهو باطل لان الشكر الذي هو القيام باستعمال جميع
ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضا فيما خلق الله لاجله مشقة عظيمة
ولا حظ للنفس فيه او في الآخرة وهو باطل اذ لا مجال للعقل في ذلك اي لا جزم
للعقل بحصول الفائدة الاخروية لان الجزم بحصول الفائدة الاخروية للعقل
انما يكون اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر وهو
ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر قوله قولهم الفائدة هذا جواب ايراد للمعتزلة
على المقدمة القائلة بان الشكر لا يجوز ان يكون لفائدة للعبد في الدنيا وجه الايراد
ان يقال لا نم انه لا يجوز ان يكون الشكر لفائدة للعبد في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس
في الشكر قلنا لا نم انه لا حظ للنفس في الشكر وذلك لان فائدة الشكر الامن من احتمال
العقاب بترك الشكر الموجب لخوف النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر على قلب العاقل
والامن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من اعظم الفوائد وتوجيه الجواب ان قولهم
مردود لانا نمنع ان هذا الاحتمال لازم للخطور بالبال حتى يكون الامن منه فائدة وقوله
قولهم مبتدأ وقوله مردود خبره ولئن سلم ان هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال فمعارض
باحتمال العقاب على الشكر بوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير بغير
اذنه لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضا والقوى التي هي كلها ملك الحق
تبارك وتعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام
بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم كمن شكر ملكا على لقمة انعم الملك عليه في
المحافل العظيمة بل اللقمة بالنسبة الى خزانة الملك اكثر من نعمة الله تعالى على العبد

بالقياس الى الله تعالى فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره قوله الثانية المسئلة الثانية
في حكم الاشياء قبل الشرع مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ان افعال العقلاء قبل
الشرع لا حكم لها لضرورة بطلان الحسن والقبح العقليين وعدم الشرع واما المعتزلة فقالوا
الافعال اما ان تكون اضطرارية كالتنفس في الهواء ونحوه اولا والاول لا بد من القطع بكونها
مباحة والثاني اما ان لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح ولا يهتدي العقل الى حسنه
او قبحه او يقتضي فيها بحسن او قبح والاول اختلفوا فيها على ثلثة مذاهب الاول الحظر
وهو مذهب البغدادية من المعتزلة والثاني الاباحة وهو مذهب معتزلة البصرة والثالث
اي ثالث المذاهب لهم اي للمعتزلة التوقف عن الحظر والاباحة واما قوله لهم ان هذا
الاختلاف فيما بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم لا فيما بين الاشاعرة لان مذهبهم
ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا وكما نبه بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر
والاباحة علم ان احد الاولين الحظر والآخر الاباحة والثانية وهي التي يقضي العقل
فيها بحسن او قبح فعندهم ينقسم الى الاقسام الخمسة لان قضاء العقل فيها اما بالحسن
او بالقبح والاول اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على
تركه وح اما ان يلحق تاركه الذم وهو الواجب اولا وهو المندوب والثاني وهو
الذي قضاء العقل فيه بالقبح اما ان يلحق فاعله ذم وهو الحرام اولا وهو المكروه واما
قوله عندهم ان يحقق هذه الاقسام الخمسة قبل الشرع على راي المعتزلة واما على راي
الاشاعرة فلا فعلم من سياق كلامه ان مذهب الاشاعرة ان لا حكم قبل الشرع للافعال
مطلقا وان لم يصرح به قوله لانها لو كانت اعلم ان غرض الاصحاب عن التزام ابطال
قول المعتزلة في الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت

قاعدة الحسن والقبح لا ابطال قولهم في الافعال الاضطرارية والافعال التي يقضي
العقل فيها بحسن وقبح فانهم اكتفوا في ابطال قولهم في هذين المقامين على ما قيل
في ابطال قاعدة الحسن والقبح ولذلك لم يتعرض المصنف الا لابطال المذاهب
الثلثة في الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح فبدا بابطال مذهب
القائلين بالحظر وتقريره ان الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح لو كانت
محظورة اي محرمة قبل الشرع وفرضنا ضدين لزم تكليف بالمحال والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة اي هذه الافعال لو كانت محرمة لوجب ترك جميعها فلو
فرض في تلك الافعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما كالحركة والسكون فانه يمتنع ترك
كل واحد منهما لزم التكليف بالمحال قوله الاستاد اعلم ان الاستاد ابا اسحق الاسفرائني
قنع في رد مذهب هذه الطائفة اعني القائلين بحرمة ما بالغ الشاهد وهذا لا
يفيد الا مجرد الاستبعاد وتوجيهه ان حال الجواد واذا ملك بحرا لا ينزف اي لا
ينقص ماؤه واحب مملوكه قطرة منه فكيف يدرك تحريمها عقلا اي لا يتصور منع
الجواد المملوك عن تلك القطرة فكذلك الجواد المطلق جل شانه المالك لجميع النعم اذا
احب عبدا من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التي هي اقل بالنسبة الى نعمه من تلك
القطرة الى بحر الجواد فكيف يتصور تحريمها قوله قالوا تصرف في ملك القائلون بالحظر
قالوا ان مباشرة الافعال المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما كما في الشاهد
اجاب المصنف عنه بان كون التصرف في ملك الغير حراما يبتني على السمع ولا سمع
قبل الشرع فلا نحكم بكونه حراما ولو سلم انه علم بالعقل لا بالسمع ان التصرف في ملك الغير حرام
ولكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام عقلا بل التصرف في ملك من يلحقه ضرر حرام

عقلا اما غيره فلا كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من نار غيره ولو سلم ان التصرف
في ملك الغير مطلقا سواء تضرر به او لم يتضرر حرام عقلا لانه يجوز المتصرف به اجلا لكنه
ان تضرر صح
معارض بالضرر الناجز اي الحاضر فان الترك يوجب الضرر في الحال ودفع الضرر واجب عقلا
واعتبار الحاضر اولى قيل في هذه المعارضة نظر لان صورة الضرر الناجز هي التي يقضي
العقل فيها بالقبح وهي لا تكون محل النزاع بل النزاع انما كان في صورة لا يهتدي العقل الى
حسنه وقبحه اجيب بان المراد بقوله بالضرر الناجز جواز الضرر الناجز بطريق الاحتمال
لا الجزم بتحقق الضرر الناجز فلا يكون خارجا عن محل النزاع لان العقل وان لم يقض فيه بحسن
ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز قوله وان اراد المبيح لما فرغ عن ابطال
مذهب الحظر شرع في ابطال مذهب الاباحة وتقريره ان المبيح ان اراد بكونه مباحا انه
لا حرج في الفعل والترك فمسلم اذ الحرج انما يحصل من الشرع ولا شرع وان اراد بالاباحة
حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحة ايضا اذ الفرض انه من الافعال التي لا مجال
للعقل فيها بكونها بعض حسنه او قبحه قوله قالوا خلقه العالمون بالاباحة قالوا ان الله
تعالى خلق ما ينتفع به من الطعوم وخلق المنتفع به مع امكان ان لا يخلقهما فالحكمة تقتضي الاباحة
اذ المنع من الانتفاع به لا يناسب الحكيم لانه ان لم يكن في خلقه فائدة يكون عبثا ويستحيل ان
يعود الفائدة الى الخالق لتعاليه عنها فلا بد ان يكون للمنتفع به وليست الاضرار اتفاقا فيكون
الفائدة الانتفاع وهو اما التلذذ او الاجتناب بسبب الميل او الاستدلال بالصانع اذ لا اصل علم
الغير ولا يحصل شيء منها الا بالتناول فيكون التناول جائزا اجاب المصنف بمعارضة ومناقضة
اما المعارضة فهي ما استدل به القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير واما المناقضة فهي انا لا نسلم
ان الانتفاع لا يحصل بدون التناول لجواز ان يكون خلقه ليصير المكلف على ترك التناول فيثاب

على الصبر والعاقل ان يقول المعارضة بدليل القائلين بالحرمة مما ينافي تسليم المصنف الاباحة بمعنى
انه لا حرج فيه قوله وان اراد الواقف لما فرغ من ابطال المذهبين شرع في ابطال
مذهب الوقف واستفسر بان قال ان اراد الواقف بالتوقف عن الحظر والاباحة انه وقف
عن الحكم بكون تلك الافعال محظورة او مباحة لتعارض الادلة اي ادلة اصحاب الحظر و
الاباحة فقد سبق فساده لما بينا فسادها فلا تعارض وان اراد انه وقف التوقف الحكم بالحظر
والاباحة وغيرهما على ورود السمع فذلك حق قوله قيل خطاب الله تعالى الاصل الثاني
الحكم صح
في الحكم وفيه مقدمة واحدى عشرة مسألة اما المقدمة ففي تعريف الحكم واقسامه قيل في
تعريفه انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر معناه توجيه الكلام
تعالى صح
في الاصطلاح نحو الحاضر او من في حكمه واريد به ههنا ما وقع به الخطاب وهو الكلام المقصود
به افهام من هو متهيئ للفهم فقوله الخطاب كالجنس للحكم يتناول خطاب الله تعالى
وخطاب الملك والبشر وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب غيره وبقوله المتعلق
بافعال المكلفين خرج مثل الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن
لم يتعلق بافعال المكلفين ثم قد ورد على طرد التعريف المذكور مثل والله خلقكم
وما تعملون فانه يصدق الحد عليه لانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين وليس بحكم فزيد على التعريف المذكور قولنا بالاقتضاء او التخيير يخرج عنه
مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير فانه لم يفهم منه طلب فعل او ترك من المكلف
او تخييره في فعله وتركه فورد بسبب زيادة قيد الاقتضاء او التخيير على عكس
الحد كون الشيء دليلا كدلوك الشمس للصلوة وسببا كالزنا لوجوب الحد او شرطا

كالوضوء للصلوة فانها احكام ولا يصدق الحد عليها لانها وان كانت متعلقة بافعال المكلفين
لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير والتزم بعض الاصوليين ادخال هذا التعريف لكون هذه الامور احكاما
لا يرجع الى الاقتضاء او التخيير فزاد بعضهم على التعريف لفظة او الوضع فاستقام التعريف طردا
وعكسا لانه دخل في التعريف ح ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد وذلك لان الله تعالى لما
جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلوة والزنا سببا لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحة الصلوة
كان كلها بوضعه تعالى فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم فان قيل الحد غير منعكس لان
بعض الاحكام وهو الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس خارج عنه ضرورة كون الاول خطاب
الرسول والثاني خطاب اهل الاجماع والثالث خطاب القائس اجيب عنه بانا لا
نم انها مثبتة للحكم بل معرفات للاحكام والاحكام ثابتة قبلها لانها قائمة بذات الله تعالى
ومنع الاخرون ادخال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا لا حاجة الى هذا القيد في استقامة
التعريف فذهب فرقة منهم الى ان ما هو من باب الوضع احكامه راجعة الى الاقتضا
او التخيير وذلك لان كون الدلوك دليلا على وجوب الصلوة وكون الزنا سببا لوجوب الحد
راجعان الى الوجوب وهو من الاقتضاء وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة راجع الى الاباحة
وهو التخيير فلا حاجة الى قيد الوضع وذهب طائفة اخرى الى ان ما هو من باب الوضع ليست
باحكام بل علامات لها وذلك لان المعنى من كون الدلوك دليلا على وجوب الصلوة
ان الوجوب الصلوة يتحقق عند دلوك الشمس وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء واذا لم
يكن هذه احكاما فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فلزم بطلان الحد ضرورة دخول
ما ليس من المحدود فيه قوله وقيل الحكم خطاب الشارع اعلم ان بعض الاصوليين ذكر
للحكم تعريفا آخر وهو انه خطاب الشارع بفائدة شرعية فقوله خطاب كالجنس وباضافته

الى الشارع خرج خطاب غيره والفائدة هي ما يكون الشيء به احسن حالا وخرج بقوله
بفائدة شرعية الخطاب الذي يفيد فائدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات
والمحسوسات وقد اورد عليه بانه ان اراد بالفائدة الشرعية متعلق الحكم الشرعي
لزم الدور لانه ح يتوقف تعريف الحكم الشرعي على متعلق الحكم الشرعي ومتعلق الحكم
الشرعي يتوقف معرفته على الحكم الشرعي فلزم الدور وان اراد بها الفائدة التي
لا يكون عقلية ولا حسية يلزم عدم اطراد الحد لان اخبار الشارع عن المغيبات مثل
قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض يصدق عليه انه خطاب الشارع بفائدة
غير عقلية ولا حسية ولا يكون حكما فيزيد على الحد قيد يتحقق به اي بالخطاب يخرج عنه
الاخبار الشرعي لان المراد من قوله يتحقق به انه لا يفهم الفائدة الشرعية الا من
ذلك الخطاب والاخبار الشرعي وان كان خطابا بفائدة شرعية لكن يفهم تلك الفائدة
من غير ذلك الاخبار واما الفائدة الشرعية التي هي في الحكم فلا يفهم الا من الخطاب الذي
هو الحكم لان الحكم انشاء فلهذا لا يحتمل الصدق والكذب واذا كان انشاء يكون موجبا
لمعناه اي الفائدة الشرعية فلا شيء خارج للحكم حتى يمكن ان يفهم من غيره ضرورة كونه
موجبا لمعناه بخلاف الاخبار الشرعي فان معناه خارج عنه لا يكون الاخبار موجبا له فيمكن
ان يفهم من غيره هذا ما فهمته من كلامه قوله فان كان الفعل لما ذكر تعريف الحكم
اراد ان يبين اقسامه فالحكم الشرعي ان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه ذلك الفعل في
جميع وقته سببا للعقاب فهو الوجوب فبقوله طلبا يخرج التخيير والوضع وقوله
غير كف يخرج عنه الحرمة فانها ايضا طلب فعل وهو الكف على راي من يقول ان الكف
فعل وقوله ينتهض تركه سببا للعقاب اي يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب

يخرج الندب والكراهة وخروجهما بقوله غير كف لا ينافي خروجهما بهذا القيد وانما قال في جميع
وقته ليدخل في التعريف مثل الصلوة الظهر فانه طلب فعل غير كف لا يكون تركه
سببا لاستحقاق العقاب في وقته لكن يكون تركه في جميع وقته سببا للعقاب وان كان
الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وانما قال خاصة ليعرف
انه لا يترتب على تركه شيء فيخرج عنه الوجوب وان كان الحكم طلبا للكف عن فعل يكون فعله
سببا لاستحقاق العقاب فتحريم والاولى ان يقول بخرجه لكون هنا سببا لقوله فوجوب
وندب وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب اشارة الى قول من يقول الكف غير فعل
وهو يسقط غير كف في تعريف الوجوب لان ذكر الفعل يغني عنه ويقول في تعريف التحريم
انه طلب لنفي فعل يكون فعله سببا للعقاب وان كان الحكم طلبا للكف ينتهض ذلك الكف
خاصة سببا للثواب فكراهة وانما ذكر خاصة ليعلم ان فعله لا يترتب عليه شيء وان كان الحكم
تخييرا للمكلف بين الفعل والترك فاباحة والا اي وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعي وهو
ما ذكرنا من اقسام الحكم وتعريفاتها واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن
ذهب الى ان الخطاب هو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لا يسمي الكلام في الازل
خطابا ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقيد بقوله من هو متهيئ للفهم
يسمي خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة قوله الوجوب الثبوت الوجوب في اللغة يطلق
على الثبوت قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا ثبت واستقر وزال
عن الاضطراب وعلى السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت والوجوب
في عرف الفقهاء هو ما تقدم في قسمة الحكم الشرعي والواجب الفعل الذي تعلق به الوجوب
كما مر انه فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب لانه هو الذي تعلق به قوله

وما يعاقب

وما يعاقب تاركه مردود لما ذكر التعريف الصحيح للواجب اراد ان يبين الرسوم المزيفة
التي ذكرها الاصوليون له منها ان الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود لانه غير منعكس
لانه يجوز العفو عن العقاب بشفاعة او غيرها فيصدق الواجب بدون الحد ضرورة
انتفاء العقاب ولا يصلح ذلك التعريف المختار للواجب لان الترك وان كان سببا
لاستحقاق العقاب لكن يجوز ان يتخلف العقاب عنه لمانع وهو العفو ومنها ان
الواجب ما اوعد بالعقاب على تركه وهو ايضا مردود لاطراده وعدم انعكاسه لان ما
اوعد بالعقاب على تركه يجب ان يعاقب على تركه لان ايعاد الله صدق لامتناع الكذب
في خبره فيتحقق الواجب في صورة العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور ومنها ان الواجب
ما يخاف على تركه وهو ايضا مردود لان المندوب الذي يشك فيه مما يخاف على تركه
مع انه غير واجب فيلزم عدم اطراد التعريف فلا يمكن ان يكون مردودا لان الفعل الواجب
الذي شك في وجوبه لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه فيصدق الواجب بدون التعريف
فيلزم عدم الانعكاس قوله القاضي ما يذم تاركه شرعا رسم القاضي ابو بكر الباقلاني
الواجب بانه ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا لما تقرر في مذهب اهل السنة ان الحكم
لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه حده الواجب الموسع وواجب الكفاية
لانهما لا يذم تاركهما مطلقا بل يذم بوجه ما اما الواجب الموسع فانما يذم تاركه اذا تركه
في جميع وقته وواجب الكفاية انما يذم تاركه اذا تركه الكل والقاضي حافظ بهذا العكس على
عكس التعريف لكن اخل بطرده لانه دخل فيه ما ليس من الموقت لان من الافعال ما يذم
شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب كصلوة الناسي والنائم وصوم المسافر فانه ليس
بواجب ويذم شرعا تاركها بوجه ما وهو اذا لم يتفطن الى الموت مع القدرة على القضاء

فانا ندم على هذا الوجه ثم قال المصنف فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الامور
ليست بواجبة حتى يلزم عدم الاجزاء بل يكون واجبة لكن تسقط وجوبها بتلك
اي بسبب النسيان والنوم والسفر قلنا اذا جوزتم سقوط وجوبها بسبب
فلا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه تجب قال ان الواجب على الكفاية اثم لم يذم
تاركه لان الواجب يسقط بفعل البعض وكذا يقال في الواجب الموسع وقال بعض
الشارحين ان المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الناسي والنائم والمسافر يجب
عليه الصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يذمون على تركه بوجه
اصلا فان اجاب بان الوجوب يسقط بالنوم والنسيان والسفر واذا كان الوجوب
ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فلتقل فالواجب على
الكفاية يسقط بفعل البعض هذا كلامه ولا يخفى انه غير مستقيم لانه ح يكون واردا
على عكسه لا على طرده قوله والفرض والواجب مترادفان الواجب لغة الساقط
والثابت والفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وفي الشرع
الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا وقالت الحنفية الفرض المقطوع به
وهو ما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب المظنون وهو ما عرف وجوبه بدليل مظنون
قالوا انا خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم حاله
انه تعالى قدره علينا واسم الواجب بما ثبت بدليل ظني لانه ساقط علينا لم يعلم ان
الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر سواء ثبت
تقديره علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط سواء ثبت كونه ساقطا علما او ظنا
واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا

قوله ثم الاداء

قوله ثم الاداء فعل اعلم ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وباعتبار
فاعله الى فرض عين وفرض كفاية وباعتبار كون وقته زائدا عليه الى مضيق وموسع
وباعتبار وقوعه في وقته او خارج وقته الى اداء وقضاء والمصنف ذكر احكامها في
مسائل وذكر ثم الاداء والاعادة والقضاء المقدمة العبادة اما ان يكون لها وقت
معين اولا والثاني لا يوصف بالاداء والاعادة والقضاء كالاذكار والنوافل المطلقة
والاول وهو ان يكون له وقت معين فاما ان يكون ذلك الوقت محدودا ام لا الثاني
يوصف بالاداء الا الحج ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج المستدرك بحج فاسد
من حيث انه مشابه المقضي في الاستدراك والاول وهو ان يكون له وقت محدود يوصف
بالاداء والاعادة والقضاء اذا عرفت هذا فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
واما قال ما فعل ولم يقل ما وجب ليشمل النوافل الموقتة وقوله في وقته المقدر له احتراز
عما لم يوقت له وعن القضاء قيل قوله شرعا احتراز عن الصلاة الفاسدة فيها المقدر
اولا و ح يختص الحد بالاداء الصحيح ولا يمتنع تسميته مقيدا باسم المطلق اذا اطلق
ذلك المقيد وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعادة والقضاء فما
فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد
سبب الوجوب لا بالنظر الى المستدرك سواء وجب على المستدرك اولا فقوله
استدراكا احتراز عما اتى به بعد وقت الاداء لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له
وجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا احتراز عن المذهب الاخر والفعل اذا
وجد سبب وجوبه يسمى قضاء سواء اخر الذي انعقد سبب وجوبه عليه الاداء عمدا
كمن ترك الصلاة عمدا في وقتها ثم اداها خارج الوقت او اخر سهوا كمن ترك الصلاة

ناسيا ام اتى به بعد وقتها وسواء تمكن الذي انعقد عليه سبب الوجوب من الاداء كالصوم
في حق المسافر او لم يتمكن من ادائه لمانع من الوجوب اما شرعا كصوم الحائض او عقلا كصوم النائم
فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضاء على وجوب الاداء على المستدرك بل يتوقف على
انعقاد سبب وجوبه وقيل القضاء ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك
فعلى هذا اشترط وجوب الاداء على المستدرك ففعل الحائض والنائم يكون قضاء على الاول
لانه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك وان لم يجب الاداء ولا يكون قضاء
على الحد الثاني لانه لم يجب الاداء على المستدرك الا في قول ضعيف وهو قول من قال ان
الصلوة تجب على الحائض والنائم لانهما شهدا الوقت ووجه ضعفه ان الفعل يمتنع صدوره
عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع ويلزم على التعريفين ان النوافل لا توصف بالقضاء
الا مجازا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل فقوله في وقت الاداء يخرج القضاء وقوله
ثانيا يخرج الاداء وقوله لخلل اي لفوات ركن او شرط احترازا عن صلوة من صلى صلوة مستجمعة
لشرائط الصحة مرة ثانية في وقتها فانها لا تسمى اعادة وقيل الاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لعذر وهو اعم من الخلل فصلوة من صلى مع الامام بعد ان صلى صلوة صحيحة منفردا
اعادة على الثاني لا تكون اعادة على الاول قوله مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع
لما فرغ عن المقدمة شرع في المسائل وذكر اربع مسائل في احكام الواجب المسئلة الاولى
في الواجب على الكفاية اختلف الاصوليون في ان الواجب على الكفاية هل هو واجب على
جميع المكلفين ويسقط الوجوب عنهم بفعل بعضهم ام على بعض غير معين فذهب طائفة
الى الاول واخرى الى الاخر واختار المصنف المذهب الاول لنا ان الواجب على الكفاية لو لم يكن
على جميع المكلفين لما اثم الجميع بتركه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة

انه يمسع

انه يمتنع مؤاخذة الانسان بترك ما لا يجب عليه واستدل الخصم بثلثة وجوه احدها على ابطال
المذهب الاول المختار وثانيها على اثبات مذهبه الاول ان الواجب على الكفاية
يسقط عن المكلفين بفعل البعض فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك لان الواجب
على المكلف يستبعد ان يسقط عنه بفعل غيره اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم مجرد
استبعاد وهو لا يستلزم الامتناع لجواز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره
الوجه الثاني انه كما يجوز امر المكلف بواحد مبهم كخصال الكفارة فكذا يجوز امر واحد
مبهم قياسا عليه والجامع تعدد محل الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض عليه صح
اجاب المصنف عنه بان الفرق ثابت وتوجيهه ان يقال الاثم بترك واحد مبهم من امور
متعددة ممكن معقول فلهذا جاز ان يكون متعلقا للوجوب بخلاف اثم واحد
فانه لا يعقل فلا يكون متعلقا للوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين يدل على ان الواجب على الكفاية على بعض غير معين
وذلك لان طلب الفقه من فروض الكفايات والآية اوجبت على كل فرقة ان ينفر منهم
طائفة وتلك غير معينة فيكون المأمور بعضا غير معين اجاب المصنف عنه بان الطائفة
كما يحتمل ان يكونوا الذين اوجب الله عليهم طلب الفقه احتمل ان يكونوا هم الذين
يسقطون الواجب بالمباشرة عن الجميع والاحتمال الثاني وان كان مرجوحا يجب الحمل عليه جمعا
بين الدليلين فانا لو حملنا الطائفة على الذين اوجب الله عليهم يلزم بطلان دليلنا
وهو الاجماع على تأثيم الجميع بتركه ولو حملنا على المسقطين لم يلزم بطلان دليلنا
ولا تعطيل الآية فتعين المصير اليه لان الجمع بين الدليلين واجب بقدر الامكان قوله
مسئلة الامر بواحد من اشياء المسئلة الثانية في الواجب المخير اختلفوا في ان الامر بواحد

من اشياء متعددة كخصال الكفارة هل هو مستقيم ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزلة
لا معنى للايجاب مع التخيير لانهما متناقضان فذهب بعضهم الى ان الجميع واجب
وذهب بعضهم الى ان ما يفعله المكلف منها واجب وذهب بعضهم الى ان الواجب
واحد معين عند الله تعالى لكن يسقط الوجوب به وبغيره من الامور المتعددة
قوله لنا القطع بالجواز لما فرغ عن نقل المذاهب شرع في الاحتجاج فبدأ
باثبات ما هو الحق عنده وهو ان الواجب واحد من جملتها لا بعينه لنا انا نقطع بجواز
تعلق الامر بواحد غير معين من جملة الامور المتعددة عقلا والنقل دل على جوازه سمعا
اما الاول فلان السيد اذا قال لعبده امرتك ان تخيط هذا الثوب او تبني هذا الحائط
في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به وان تركت الجميع عاقبتك ولست امرك ان تجمع
منهما بل امرتك ان تفعل واحدا منهما لا بعينه فهذا الكلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن
مامورا بشيء لانه عرضه العقاب بترك الجميع ولا يمكن ان يقال الجميع مامور به فانه صرح
بنقيضه ولا واحد بعينه لانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال المامور به واحد لا بعينه
واما الثاني فقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة فان التخيير فيه دل على جواز كون المامور به واحدا منها لا بعينه
وايضا وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين ووجوب اعتاق
واحد من جنس الرقبة في كفارة الظهار يدل على جواز تعلق الامر بواحد لا بعينه من جملتها
وذلك لانه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع لوجب تزويج الخاطبين واعتاق جميع
الرقاب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولو كان التخيير يوجب تزويج واحد بخصوصه اي
على التعيين وكذا اعتاق واحد بعينه لامتنع التخيير والتالي باطل ضرورة تحقق التخيير فلزم

لانه لو

ببطلان

بطلان المقدم بيان الملازمة ان التخيير لو كان موجبا لوجوب واحد بعينه لكان موجبا
لنقيضه لان التخيير ينافي التعيين لان التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه وكل ما
كان موجبا لنقيضه كان ممتنعا قوله المعتزلة عن المعين مجهول قالت المعتزلة لا يجوز ان
يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين لان غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به لان شرط
التكليف الشعور بالمكلف به وايضا غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما هو واقع فهو معين
وكل ما يستحيل وقوعه لا يكلف به والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو محال اجاب المصنف
بان واحدا من الاشياء المتعددة معين من حيث انه واجب موصوف بكونه واحدا من
الثلثة ومن حيث انه واحد من الثلثة لا بعينه يكون غير معين فينتفي خصوصه اي تعيينه
الشخصي بهذا الاعتبار فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاء خصوصه الشخصي واطلاق
المعين عليه باعتبار كونه واحدا من الثلثة فبهذا الاعتبار يصح ان يكون معلوما ويصح وقوعه
فيجوز ان يكلف به قوله قالوا لو كان الواجب هذا دليل اخر للمعتزلة على ان
الواجب لا يكون واحدا من المتعدد من حيث هو واحد لا بعينه وتقريره ان
يقال لو كان الواجب واحدا من الثلثة من حيث هو احدها لا بعينه فيها لوجب
ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الكلام في الواجب المخير فاذا كان الواجب المخير واحدا يكون المخير
فيه واحدا واما بيان انتفاء التالي فلانه على تقدير صدق التالي يلزم احد الامرين اما
التخيير بين واجب وغير واجب واما اجتماع التخيير والوجوب وكل واحد منهما
منتف فلزم انتفاء التالي اما لزوم احد الامرين فلان الواحد الذي هو الواجب لا يخلو اما
ان يكون هو الواحد المخير فيه او غيره فان كان الثاني يلزم ان يكون التخيير بين واجب وغير

واجب ضرورة كون الواحد المخير فيه عين الواحد الذي هو الواجب وان كان الاول
يلزم اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد اما ان اتيان كل امر الثاني فلانه لو ثبت
التخيير بين واجب وغير واجب جاز ان يختار المكلف غير الواجب وغير الواجب يجوز تركه
فيجوز ان لا ياتي المكلف بواحد منهما واما ان اتيان كل امر الاول فلان الوجوب ينافي التخيير
ويمتنع اجتماع النقيضين في شيء واحد اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم لازم عليكم في صورة
الامر باعتاق واحد من جنس ارقابه وفي صورة تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح من
احد الخاطبين الكفوين فان الواجب اعتاق واحد لا بعينه وتزويجها من احدهما لا بعينه
وكلما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع ولما كان هذا المنع
الزاميا لم يقنع به واشار الى ما هو الحق فقال والحق ان الواجب والمخير ليسا بواحد
فان الذي وجب غير متعين لانه واحد من الثلثة من حيث هو واحد لا بعينه وهو
امر كلي مشترك بينها وهو مخير فيه والمخير فيه متعين لان المخير فيه هو كل واحد من الثلثة
على التعيين وهو غير واجب هذا على تقدير ان يحمل قوله لعدم التعيين متعلقا بقوله
الذي وجب واما على تقدير ان يكون متعلقا بقوله والمخير فيه فيمكن توجيهه على نحو وهو
ان يقال الذي وجب متعين من حيث هو واحد لا تعدد فيه والمخير فيه لا يكون متعينا
من حيث هو متعدد قوله والتعدد اشارة الى دليل آخر على ان الواجب والمخير فيه
لا يتحدان وتوجيهه ان الوجوب والتخيير يتعددان وتعدد المتعلقين يابى ان يكون المتعلقان
اي الواجب والمخير فيه واحدا كما لو حرم الشارع واحدا واوجب آخر فان تعدد الوجوب
والحرمة يابى ان يكون متعلقهما اي الواجب والحرام واحدا واذا كان الواجب غير المخير فيه
لم يجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على تقدير ان يكون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم

من تعدد المخير فيه والواجب التخيير بين واجب وغير واجب لان التخيير لا يكون بين الواجب الذي
هو احدها لا بعينه وبين غيره بل التخيير بين كل واحد من الثلثة على التعيين وكل واحد منها
على التعيين غير واجب قوله قالوا يأثم ويسقط الخ هذا دليل آخر للمعتزلة على ان
الكل واجب تقريره ان سبيل الواجب المخير يعم الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على
الواجب على الكفاية فانه يعم جميع المكلفين ويسقط بفعل البعض عنهم والجامع اشتراكهما
في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض ووجه النقض ان لفظ التخيير لا ينافي
عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض اجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين
الاول ان الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية يأثم الجميع بتركه وههنا انما يأثم
من هو مكلف بترك واحد فلهذا قيل ان الواجب على الكفاية على الجميع ولم يقل بايجاب
الجميع في المخير الثاني ان تأثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول لانه لا يمكن العقاب لاحد
الشخصين لا على التعيين فلم يكن الوجوب متعلقا بواحد غير معين بخلاف تأثيم المكلف على
ترك واحد لا بعينه فانه معقول لانه يجوز ان يعاقب المكلف على ترك احد الفعلين
لا بعينه فيكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه قيل على الثاني ان التأثيم بترك واحد
لا بعينه من الثلثة غير معقول لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح
من غير مرجح اذا كان التأثيم بترك احدها على التعيين اما اذا كان التأثيم بترك احدها
لا بعينه لم يلزم ترجيح من غير مرجح ولقائل ان يقول على الفرق الاول لا نسلم ان تأثيم المكلف
ههنا بترك واحد فان من ترك واحدا من الثلثة لم يأثم بل انما يأثم بترك الجميع فان من ترك
الجميع اثم به قوله قالوا يجب ان يعلم الواجب هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الواجب
لا يكون واحدا غير معين تقريره ان الواجب يجب ان يعلمه الآمر وكل ما يعلمه الآمر لا يكون

غير معين فالواجب لا يكون غير معين بيان الصغرى ان الآمر طالب للمامور به اعني الواجب
ومن المحال طلب المجهول بيان الكبرى ان كل ما هو معلوم متميز عن غيره وكل ما هو متميز عن غيره
يكون متعينا اجاب المصنف عنه بمنع الكبرى وتوجيهه ان يقال لا نم ان كل ما يعلمه الآمر لا يكون
غير معين وذلك لان الآمر يعلم الواجب على الوجه الذي اوجبه واذا اوجب واحدا
غير معين وجب ان يعلم غير معين وكون المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره في العقل لا
ينافي عدم تعينه باعتبار كونه واحدا من الثلثة فانه يجوز ان يكون متعينا بحسب النوع
غير متعين بحسب الشخص قال واعلم ما يفعل قلنا الواجب هذا دليل القائلين بان الواجب
واحد معين وهو ما يفعله المكلف توجيهه ان يقال علم الله تعالى ما يفعل المكلف من الخصال الثلث
فيكون متعينا في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعل
المكلف اجاب المصنف عنه بان الواجب ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا
بعينه لا من حيث خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين فيه فانه اذا فعل احد المكلفين
واحدا منها وآخر غيره فاذا امتثلا الواجب هو ما فعله بخصوصه لا من حيث هو احدها
كان الواجب على هذا المكلف غير الواجب على ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل لانا
نقطع بان المكلفين في الواجب المخير على السوا الموسع الجمهور ان جميع وقت الواجب
من م الموسع راجع عند المحققين الى الواجب المخير اذ الصلوة المؤداة في كل جزء من اجزاء الوقت غير
المؤداة في غيره بحسب الشخص والواجب هو احد الاشخاص المتمايزة بالاوقات من حيث
هو احدها لا بعينه كخصال الكفارة فلذلك جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره في مسئلة
منفردة واعلم ان الفعل بالنسبة الى الوقت على احد وجوه ثلثة الاول ان يكون الفعل
زائدا على الوقت والتكليف بذلك لا يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضا

كالقضا

كما اذا بلغ الصبي وقد بقي من الوقت مقدار تكبيرة الثاني ان يكون الفعل مساويا للوقت
كصوم رمضان وهو الواجب المضيق الثالث ان يكون الوقت زائدا على الفعل
وهذا هو الواجب الموسع واختلف الناس فيه فذهب الجمهور من اصحابنا الى
ان جميع وقت الظهر مثلا ونحوه من وقت العصر والعشا وقت لادا الواجب
اما بلا بدل وهو المختار عند المصنف او مع بدل في اول الوقت وهو العزم والواجب
احدهما اعني العزم او الفعل في اول الوقت ويتعين الفعل في آخر الوقت وهو
ما ذهب اليه القاضي ابو بكر الباقلاني وذهب طائفة الى ان اول الوقت وقته
فان اخره واتى به في آخر الوقت فقضا وقال بعض الحنفية الوقت آخره فان
قدمه اي اتى به في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان
الصلوة التي اتى بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو باق
على صفة المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك آخر الوقت او ادرك ولم يبق على
صفة المكلفين فما قدمه نفل قوله لنا ان الامر قيد بجميع الوقت لما فرغ عن تحرير
المبحث شرع في اثبات المذهب المختار وتمسك بوجهين الاول ان الامر بصلوة الظهر
مثلا قيد بجميع وقت الظهر ولم يتعرض للتخصيص بجزء من اجزاء ذلك الوقت وكل
جزء من اجزاء الوقت قابل له فوجب ان يكون حكم ذلك الامر ايقاع ذلك الفعل في اي
جزء من اجزائه بحسب الارادة اي ارادة المكلف فيكون التخيير بين الفعل والعزم تحكما
وكذا تعيين اول الوقت او آخره تحكم اذ لا دليل على التعيين ولا على التخيير بين الفعل
الثاني انه لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا للفعل الواجب به ولكان المصلي في
غير ذلك الجزء مقدما ان اتى قبل دخول ذلك الجزء فلا تصح صلوته لان الاتيان بالصلوة

قبل وقته غير صحيح او قاضيا ان اتى بها بعد ذلك الجزء فيكون عاصيا لانه اخرج الصلوة عن
وقتها بالعمل والقضا بالبطلان لانهما خلاف الاجماع قوله القاضي يسع الفعل تقرير
قول القاضي انه ثبت في الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة من حيث عدم
وجوب احدهما بعينه وذلك لان الحكم مما جاز تركه بلا بدل فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل
واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما تقرير الجواب
ان يقال لو كان الواجب في اول الوقت احدهما اعني العزم او الفعل لكان الفاعل ممتثلا
في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما لا على التعيين كخصال الكفارة
والتالي باطل لان الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها صلوة بخصوصها
قطعا والا لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة ووجوب العزم لا يدل على التخيير لان وجوب
العزم غير مخصوص بالواجب الموسع بل كل حكم من احكام الايمان اي امر ديني يجب العزم على فعله
اذا كان واجبا لقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات قوله الحنفية لو كان قالت الحنفية
الفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو كان واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره والتالي
باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه ح يكون المكلف قد ترك الواجب وكل
من ترك الواجب فهو عاص اجاب المصنف عنه بان التاخير والتعجيل في الواجب الموسع
كخصال الكفارة فكما ان تارك احد الخصال لا يعصي اذا اتى بالبقية كذلك تارك الواجب الموسع
في اول الوقت لا يعصي اذا اتى به في آخر الوقت قوله مسئلة من اخر مع ظن
الموت قبل الفعل المسئلة الثالثة فرع على ثبوت الواجب الموسع القائلون بالواجب
الموسع اجمعوا على ان المكلف لو اخر الواجب الموسع عن اول الوقت مع غلبة الظن
بالموت قبل الفعل لو لم يشتغل به عصى بتركه في اول الوقت اتفاقا لانه قد تضيق الوقت

الفعل ح

كل ح

بناء على ظنه وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان فان لم يمت المكلف ثم
فعل الواجب الموسع في آخر وقته فالجمهور على انه اداء لانه فعل في وقته المقدر له
اولا شرعا وقال القاضي يكون فعله في آخر الوقت قضاء لانه قد تضيق الوقت بظنه
فيكون وقوعه في آخره وقوع الواجب بعد انقضاء وقته فيكون قضاء والمصنف زيف
قول القاضي بانه ان اراد القاضي بكونه قضاء وجوب نية القضا فبعيد لان القضا ما
يؤتى به خارج وقته المعين وهذا ليس كذلك لانه قد كان قبل الظن وقتا للاداء والاصل
بقاء الشيء على ما كان فلا يجب نية القضاء واما قوله قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج
عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء فباطل لان الظن الذي تبين خطاؤه لا يؤثر
ويمكن تقرير قول المصنف على هذا الوجه وهو ان يقال ان اراد وجوب نية القضا
فبعيد لان المختار جواز استعمال نية القضاء للاداء وكل ما كان كذلك فوجوب نيته
يكون بعيدا وللقاضي ان يقول انه قضاء بمعنى انه وقع خارج وقته بناء على الظن
المعتبر في ذلك لان الظن لو لم يكن معتبرا لم يكن عاصيا بتركه في اول الوقت لان
العصيان انما هو بسبب ظنه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ويمكن ان
يجاب عنه بان الظن معتبر ما لم يتبين خطاؤه فحينئذ يكون هذا الظن معتبرا قبل
ظهور الخطاء فوجب العمل به فبتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطاء لم يعتبر فيكون الوقت
غير مضيق ثم قال المصنف ويلزم القاضي انه لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت
ان الوقت قد دخل وانه اذا لم يشتغل به انقضى الوقت فعصى بالتاخير يكون
ما فعله في وقته المقدر له شرعا بعد ان تبين خطاؤ اعتقاده قضاء لانه خرج وقد تضيق
الوقت عليه بناء على اعتقاده فوقوعه بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا

اتمه

[illegible] بان الظن [illegible] فيكون [illegible] ما لم يتبين [illegible] العمل به فبتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطاء لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيق

يكون خارجا عن وقته المضيق على زعم القاضي وقال بعض الشارحين انه يرد على مذهب القاضي
ان لا يعصي المكلف بترك الاتيان بالواجب الباقي من الوقت وتاخره عنه لان القضاء وقته موسع
فلم يعص بالترك ولا يعصي اذا لم يات به في الوقت اذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه
لو لم يشتغل به وليس كذلك فانه لا يجوز له الترك والتاخير بالاجماع فان كان مراد المصنف ذلك
فلعله سقط من لفظه انه عن اول قوله يعصي وان لم اغير لم يستقم ومن اخر مع ظن السلامة
فمات فجاة في الوقت الموسع فالتحقيق انه لا يعصي اذ الواجب الموسع يجوز تركه في اول الوقت
مع عدم علمه بالعاقبة واذا كان تركه جائزا فكيف يعصي به وايضا اجمع السلف على عدم العصيان
وقولهم انا جوزنا التاخير بشرط سلامة العاقبة باطل لان العاقبة مستورة عنه فاذا سال السائل عن
العاقبة وقال العاقبة مستورة واريد تاخير الواجب الموسع عن اول الوقت فهل
يجوز لي التاخير مع الجهل بالعاقبة او اعصي بالتاخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي
فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا يعصي فهو خلاف مقتضى الواجب الموسع وان
قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت عاص في الحال بالتاخير
وان كان في علمه تعالى انك تعيش الى آخر فلك التاخير فيقول وما يدريني ماذا في
علم الله تعالى وما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الحكم بالتحليل او التحريم فلم يبق الا
ان يقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك سواء بقي او لم يبق
وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة ومات يعصي بالتاخير لان البقاء
الى سنة اخرى ليس بغالب على الظن ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تاخير الحج الى سنة اخرى واما
تاخير الصوم الى شهر او شهرين جائز لانه لا يغلب على الظن الموت الى هذه المدة والشافعي جوز
بدون البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ قوله مسئلة

ما لا يتم الواجب الا به المسئلة الرابعة في ان ما لا يتم الواجب الا به مطلقا هو واجب ام لا
اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به لا يخلو اما ان يكون مقدورا للمكلف ام لا والثاني كالقدرة
على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي وحضور الامام في الجمعة وحضور تمام العدد
فانه لا يكون واجبا بل عدمه يمنع الوجوب الا على مذهب من يجوز تكليف المحال والاول
وهو ما يكون مقدورا للمكلف هو محل النزاع في المسئلة وهو لا يخلو من ان يكون شرطا شرعيا
للواجب كالوضوء للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء
مطلقا اي من غير تقييده بوجوب شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعي
دون غيره وعند اكثر الاصوليين انه كما يوجب وجوب الشرط يوجب وجوب غير الشرط
سواء كان غير الشرط سببا كالنار للاحراق او غير سبب اما ترك ضد الواجب
الذي لا يتم الواجب الا به او فعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك الحرام الا به او طريق الى
الاتيان بالواجب كغسل جزء من الراس فانه لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس
او طريق الى العلم باتيان الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحدة منها ولم يعرفها
بعينها وقيل لا فيهما اي وجوب الشيء مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره
قوله لنا لو لم يجب الشرط لم يكن الشرط لما فرغ عن تحرير المذاهب اقام الدليل على ان ما لا
يتم الواجب الا به ان كان شرطا فهو واجب وان كان غير شرط فليس بواجب اما الاول
فتقريره ان يقال لو لم يكن الشرط واجبا لم يكن هو شرطا والتالي باطل لانه خلاف المفروض
فلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه واذا جاز تركه
فلا يخلو اما ان يكون الشارح مامورا به او لا والثاني باطل والا لزم ان يكون وجوب الشيء مقيدا
بوقت وجوبه الشرط وهو خلاف المفروض والاول لا يخلو اما ان يكون الفعل حال الحصول

عند عدم الشرط اولا والثاني باطل والا يلزم تكليف ما لا يطاق فيتحقق الاول فلا يكون شرطا هاهنا
الثاني فيه وجوه الاول انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الا به لزم تعقل
الموجب اي الامر لغير الشرط لاستحالة ايجاب الشيء مع الذهول عنه والتالي باطل فان الموجب
للشيء قد يغفل عما يتوقف عليه فيلزم بطلان المقدم الثاني لو استلزم الواجب وجوب غير
الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذي هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب
او لنفس ذلك الغير لان اللفظ يحتملها لتوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه والتالي باطل
لان الطلب لا يعقل تعلقه بشيء غير المطلوب فيلزم بطلان المقدم الثالث انه لو استلزم الواجب
وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بعدم وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا
لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه والتالي باطل للقطع بانه يصح ان يقول الشارع
اوجبت غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شيء من الراس الرابع لو كان الواجب
مستلزما لوجوب غير الشرط لعصى المكلف بتركه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
انتفاء التالي فلان تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل الخامس
انه لو استلزم وجوبه لصح قول الكعبي في نفي المباح في الشرع والتالي باطل لما سنذكره فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المباح يحصل به ترك الحرام وما يحصل به ترك الحرام يكون واجبا السادس انه
لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به واجبا لوجبت نيته لانه عبادة شرعية والتالي باطل
بالاجماع فيلزم بطلان المقدم وللقائل ان يقول على الاول لا نم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم
ان لو كان الوجوب بالاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا سلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط
وعلى الثاني ان اراد بالتعلق لنفسه التعلق بالاصالة فلا نم انتفاء التالي فان تعلق الوجوب بالمقدمات
ليست بالاصالة بل بالتبعية لتعلق الوجوب بملزومها اولا وبواسطة الملزوم يتعلق بها وان

اراد به ان تعلق الوجوب الفرعي بالمقدمات ليس من مقتضاه فممنوع ظاهر فان الوجوب
اولا يتعلق بالشيء ثم ينشأ منه الوجوب الثاني فيتعلق الوجوب الثاني الفرعي بالمقدمات
لذاته وايضا منقوض بوجوب الشرط وعلى الثالث ان غسل جزء من الراس ليس
بواجب على كل احد اذ الوجوب عندهم انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بغسل
الوجه دون غسل جزء من الراس لا القادر وعند ذلك فالملازمة ممنوعة في صورة القادر
ونفي التالي في صورة العاجز وبه خرج الجواب عن الرابع وقال على الرابع ايضا لا نم نفي اللازم
فان تركه يوجب ترك الواجب بالذات لان الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون تركه سببا
للعصيان على انه منقوض بوجوب الشرط وعن الخامس انه يلزم نفي المباح ان لو لم
يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح اما اذا حصل بغيره فلا لانه ح لا يكون المباح مقدمة للواجب
وعن السادس لا نم الملازمة وانما يلزم ان لو كان غير الشرط مقصودا بالذات اما اذا كانت
مقصودة بالعرض فلا قوله ما لو لم يجب لصح دونه اعلم ان القائلين بان وجوب الشيء
يستلزم وجوب ما لا يتم الا به سواء كان شرطا او غيره تمسكوا بوجهين احدهما انه لو لم يجب ما يتوقف
عليه الواجب شرطا كان او غيره لصح الفعل الواجب دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان الاتي بالفعل الواجب يكون آتيا بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب عليه يوجب الصحة
ولانه لو لم يكن الفعل صحيحا دونه لكان باطلا واما انتفاء التالي فبالاتفاق الثاني انه لو لم يجب ما يتوقف
عليه الواجب شرطا كان او غيره لما وجب التوصل الى الواجب لان التوصل الى الواجب والتقدير انه
ليس بواجب والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بانه ان اراد
بقولهم انه لا يصح الواجب بدونه في نفي تالي الملازمة الاولى وبقولهم وجب التوصل الى الواجب
في بيان الملازمة الثانية ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب

فمن الثاني حسلم ولكن لا نسلم صدق الملازمة فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون
مامورا به وان اراد انا به انه مامور به فاين دليلكم على هذا وان سلم ان التوصل الى الواجب
واجب لكنه انما يصح ذلك القول في الاسباب بدليل خارجي وهو الاجماع لا لنفس وجوب
الفعل وفي هذا الجواب نظر من وجهين اما الاول فلانه كلما لا بد منه ممتنع تركه وكلما هو
ممتنع تركه فهو واجب وكل واجب فهو مامور به واما الثاني فلان الفرق بين الاسباب وغيرها
بانها يجب التوصل بها الى الواجب دون غيرها تحكم محض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق
ما ذهب اليه المحققون وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا كان او غيره فهو واجب بيانه
ان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة فكان واجبا
عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نم لزوم التكليف في
حال عدم المقدمة وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع
اجيب بان ايجاب الشيء مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت
فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمة وان
لم يوجب عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا نم ان ايجابه مطلقا يستدعي ايجاب
المقدمة اذ من الجائز تقييده بوقت حصول المقدمة فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل
لورود الامر مطلقا وذلك غير جائز قلت بل يلزم ايضا خلاف الظاهر لانك توجب المقدمة من
غير دلالة ايجاب الشيء عليه والجواب ان ايجاب المقدمة امر لم يدل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا
فلم يكن خلاف الظاهر والتقييد بوقت وجود الشرط نافيه فيكون خلاف الظاهر لان خلاف
الظاهر اثبات ما نفاه اللفظ او رفع ما اثبته اللفظ وما لا يدل اللفظ عليه لا يكون اثباته ونفيه
مخالفة الظاهر قوله مسئلة يجوز لما فرغ من احكام الواجب شرع في احكام الحرام وذكرها

في مسئلتين الاول انه هل يجوز ان يحرم واحد لا بعينه من اشياء متعددة ام لا فقال الاصحاب
نعم وقالت المعتزلة لا لنا انه لا مانع عقلا اذ يجوز ان يقول السيد لغلامه لا تكلم
زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولم احرم عليك كلامهما جميعا
ولا كلام واحد بعينه فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما بعينه لتصريحه
بنقيضه فلم يبق المحرم الا كلام واحد منهما لا بعينه وطريق الخصم في الاعتراض وطريقنا في
الجواب كالواجب المخير قوله مسئلة يستحيل كون الشيء واجبا المسئلة الثانية في ان الشيء
الواحد هل يجوز ان يكون واجبا حراما ام لا الواحد لا يخلو من ان يكون واحدا بالنوع او
بالشخص فان كان الاول كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال ذو اشخاص كثيرة يجوز ان ينقسم
الى الواجب والحرام فيكون بعض افراده واجبا كالسجود لله تعالى وبعضها حراما
كالسجود للصنم ولا امتناع في ذلك وهو الواحد بالشخص فان كان ذا وجه واحد يستحيل
كونه واجبا حراما اللهم الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وهم القائلون بجواز تكليف المحال
شرعا وعقلا واما القائلون بامتناعه شرعا لا عقلا فلا يجوزونه تمسكا بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها واما الشيء الواحد الذي له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة في
الدار المغصوبة ذات جهتين احديهما كونها صلوة والثانية كونها غصبا وكل واحدة من الجهتين
معقولة بدون الاخرى فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب فذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز ان يكون
حراما وواجبا من جهتين ويصح الصلوة اذا اتى بها في الدار المغصوبة وهو المختار عند المصنف
وذهب القاضي الى انه لا يجوز ان يكون حراما وواجبا من جهتين ولا يصح اذا اتى بها ويسقط
الطلب عن المكلف عند الصلوة لا بها وذهب الجمهور واكثر المتكلمين الى انه لا يجوز ان يكون حراما
واجبا من جهتين ولا يصح لو اتى بها ولا يسقط عنده الطلب قوله لنا القطع بطاعة العبد

لما فرغ عن تقرير الاقوال شرع في اقامة الدليل على مدعاه وبينه بوجهين احدهما القطع بجواز
ذلك عقلا كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب
في الدار المنهي عنها نقطع بطاعته من جهة انه خاط وبمعصيته من جهة انه خاط في الدار فيكون فعل
الخياطة مأمورا به ومنهيا عنه من جهتين فكذلك يجوز فيما نحن فيه من غير فرق فان الصلوة مأمور بها
من حيث هو صلوة منهي عنها من حيث كونها في الدار المغصوبة الثاني انه لو لم يصح كون الصلوة
في الدار المغصوبة مأمورا بها ومنهيا عنها كان عدم الصحة لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع
سواه بالاجماع والتالي باطل اذ لا اتحاد بين متعلقيهما لان متعلق الامر هو الصلوة ومتعلق النهي
كونها في الدار المغصوبة وايهما غير الآخر واختيار المكلف الجمع بين الصلوة وبين كونها في الدار المغصوبة
لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى يتحد الجهتان وقد قيل على الوجه الاول لا نم ان الصلوة مأمور بها
فانه بعد الجمع بينها وبين كونها في الدار المغصوبة صارت هيئة الصلوة منهيا عنها ولا يمكن حصولها
بدونها فتكون الصلوة منهيا عنها فلم يأت بالمأمور بها وايضا الخياطة ان امر بها كيف كانت فلا
يكون شغل الحيز ممنوعا عنه فلا يكون نظير المتنازع فيه وان امر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل
المكان المخصوص وشغله بالخياطة فيها فهذه الخياطة ممنوع عنها ولكن يعد العبد ممتثلا لانها
فعل حقيقي لا تبطل بالمنع بخلاف الصلوة وعلى الثاني ان للمانع ان يقول لا كلام في التغاير بل
الكلام في ان الجمع اوجب للصلوة هيئة منهيا عنها منعت ان تكون الصلوة مأمورا بها وما ذكرت
لا يدفعه وقيل على الثاني ايضا ان الصلوة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة
والسكون وهذا الكون منهي عنه لانه كون في الدار المغصوبة وهو منهي عنه واذا كان الجزء منهيا
عنه يكون الكل منهيا عنه بالضرورة ويمكن ان يجاب عن الاول بان الصلوة في الدار المغصوبة
ليست مأمورا بها من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة

مطلقا

مطلقا والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لا يكون نهيها موجبا لكون الصلوة
المطلقة منهيا عنها ضرورة كونها غير لازمة لها لان الصلوة المطلقة قد تتحقق بدون تلك
الهيئة واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة
والمقيدة تستلزم المطلق فيكون آتيا بالمأمور بها وعن الثاني ان السيد اذا امر العبد
بالخياطة في الجملة ونهاه عن شغل المكان المخصوص وقال ان ارتكبت النهي ضربتك
وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب في الدار فيحسن من السيد ان يضربه ويعتقه
ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فالخياطة من حيث هي خياطة غير ممنوع
عنها قطعا واما الفرق بانه انما يعد العبد ممتثلا لانها فعل حقيقي لا يبطل بالمنع بخلاف
الصلوة فضعيف لان المنع ليس عن الصلوة حتى يلزم ان لا يعد ممتثلا بل المنع عن كونها
في الدار المغصوبة وورود المنع من هذه الجهة لا يمنع من ان يكون موجبا للعدم ووقوع
الفعل على وجه الامتثال اولا يكون موجبا واياما كان لا فرق بين خياطة العبد والصلوة في
الدار المغصوبة في كونهما واقعين على وجه الامتثال او غير واقعين وبما ذكرنا اولا يعرف جواب
ما قيل على الوجه الثاني قوله واستدل لو لم يصح هذا استدلال على المذهب المختار
تقريره انه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه والتالي
باطل لان الصلوة في الامكنة التي نص الشارع على كراهتها فيها كمعاطن الابل والاودية والحمام
صلوة مكروهة وكذا الصوم في يوم الشك صوم مكروه فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو استحال
اجتماع التحريم والوجوب استحال اجتماع الوجوب والكراهة لانه كما يكون التحريم ضد الوجوب
يكون الكراهة ايضا ضد الوجوب اجاب المصنف عنه بان الكون اي الجهة التي يتعلق بها الوجوب والكراهة
ان اتحد منع استحالة التالي لانا لا نم ثبوت صلوة مكروهة يكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة ولا

سوت صوم كذلك والا اى وان لم يتحد الكون اى الجهة المذكورة لم يفد الدليل لان النهى
في الصلوة المكروهة راجع الى وصف جائز الانفكاك عن الصلوة وهو التعرض لنفار الابل
في اعطانها ولخطر السيل في بطن الوادى ولطوف الوسواس في الحمام والامر راجع الى الصلوة
مطلقا فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بها من الجهتين المتغايرتين بخلاف الصلوة في الدار
المغصوبة فان الجهة التى تعلق النهى بها وهو كونها في الدار المغصوبة لا ينفك عن الصلوة فلم يلزم
من ثبوت اجتماع الكراهة والوجوب ثبوت اجتماع الوجوب والحرمة قيل ان جهة الوجوب
في الصلوة في الدار المغصوبة هي الصلوة المطلقة وكونها في الدار المغصوبة وان كان غير منفك
عن الصلوة المتشخصة لكن جائز الانفكاك عن الصلوة المطلقة وح لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب
والكراهة في الصلوة المكروهة وبين جواز اجتماع الوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة اجيب
بان الوصف المنهى عنه في الصلوة المكروهة وصف منفك عن الصلوة المتشخصة بخلاف الوصف
المنهى عنه في الصلوة في الدار المغصوبة فانه غير منفك عن الصلوة المتشخصة وفيه نظر لان
الفرق من هذه الجهة غير مفيد لان متعلق الوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة هو
الصلوة المطلقة لا المتشخصة قوله واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف هذا استدلال
آخر على المذهب الصحيح توجيهه ان يقال لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها
عن المكلف والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصلوة اذا لم يكن صحيحة لم يكن
الاتيان بها اتيانا بالمامور به والتكليف كيف يسقط بعدم الاتيان بالمامور به واما بطلان التالى
فلما قال القاضى من انه قد سقط التكليف بالاجماع والدليل على تحقق الاجماع ان السلف لم
يامروهم بقضاء الصلوات المادة بها في الاراضى المغصوبة اجاب المصنف عنه بمنع الاجماع فان
احمد قد خالف الفقهاء في سقوط التكليف بالصلوة في الدار المغصوبة وهو قد تقدم على الاجماع

الجهة و
صح

من غير الا انه قد بالغ في تفتيش النقليات ووقع مخالفته كيف يصح دعوى انعقاد الاجماع قوله
قال القاضى والمتكلمون قال القاضى ابو بكر والمتكلمون لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة
لاتحد المتعلقان اى متعلق الامر والنهى والتالى باطل والا يلزم التكليف بالمحال فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمة ان الكون المخصوص الذى هو الصلوة بعينه الكون الذى هو الغصب والكون
الذى هو الغصب منهى عنه بالاتفاق فلو كانت الصلوة صحيحة لكانت مامورا بها لان الصحة
هي موافقة الامر فيكون ذلك الكون مامورا به فيكون متعلق الامر والنهى واحدا اجاب المصنف
عنه بمنع الملازمة بان قال لا نم لو صحت لاتحد المتعلقان وذلك لان الكون المخصوص له
جهتان احديهما جهة الصلوة والاخرى جهة الغصب ولا شك في تغاير الجهتين لجواز انفكاك
احدهما عن الاخر فباعتبار الجهة الاولى متعلق الامر وباعتبار الجهة الثانية متعلق النهى قيل
للقاضى ان يقول ان الصلوة من حيث هي صلوة لم ينفك في الخارج عن الجهة المنهى عنها ولزوم
المنهى منهى فهذه الصلوة منهية فلا يكون صحيحة واجيب عنه بانا لا نم بان الصلوة لم ينفك في
الخارج عن الجهة المنهية وذلك لان الجهة المنهية كون الفعل غصبا والصلوة يجوز
انفكاكها عن كون الفعل غصبا قوله قالوا لو صحت لصح صوم النحر قال القاضى والمتكلمون
لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين لصح صوم يوم النحر باعتبار الجهتين والتالى
باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان علة صحة الصلوة في الدار المغصوبة تعدد
الجهة وتعدد الجهة متحقق في صوم يوم النحر فيلزم صحة الصوم والا لزم تخلف المعلول عن العلة
وهو محال اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان الجهتين في صوم يوم النحر احديهما الصوم والاخرى
صوم يوم النحر وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لانه خاص والخاص لا ينفك عن
العام فلا يتحقق فيه جهتان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر فيمتنع تعلق الامر والنهى

من حيث هي صلوة ح

به لان الامر والنهي انما يجوز تعلقهما بشيء ذي جهتين اذا جاز انفكاك احدهما عن الآخر
والجهتان في الدار المغصوبة جاز انفكاك كل منهما عن الآخر لان الجهة المتعلقة للامر هي الصلوة
والجهة المتعلقة للنهي كون الفعل غصبا ويمكن ان يتحقق الصلوة بدون كونها في الدار
المغصوبة جاز انفكاك وكذا كون الفعل في الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلوة فيجوز
تعلق الامر والنهي بالصلوة في الدار المغصوبة بخلاف صوم يوم النحر لما يتبين الفرق
الثاني ان نهي صوم يوم النحر نهي تحريم والمنهي عنه نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الجهتين
الا بدليل خارج عنه وانما قلنا لا يعتبر في المنهي عنه نهي التحريم تعدد الجهتين لان نهي التحريم
يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه واعتبار تعدد الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان
فاذن لا يجوز اعتبار الجهتين في نهي التحريم الا لدليل خارجي وقد دل الدليل على صحة اعتبار
جهة الصلوة وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة ودل الدليل ايضا على اعتبار جهة الغصب وهو
قوله عليه السلم من غصب شبرا من الارض طوقه الله يوم القيامة اعتبر تعدد الجهة
في الصلوة ولم يعتبر في صوم يوم النحر لعدم الدليل وايضا الاجماع على سقوط قضاء الصلوات
المأتية بها في الاماكن المغصوبة دل على اعتبار الجهتين في الصلوة ولقائل ان يقول نمنع الاجماع وقيل
على الوجه الاول ان النهي عن الغصب بعد الجمع بينه وبين الصلوة يوجب النهي عن
الصلوة التي اوقعت فيها وعلى الثاني ان الدليل كما دل على اعتبار تعدد الجهة في الصلوة
فقد دل على اعتبار تعدد الجهة في صوم يوم النحر وذلك لان قوله تعالى كتب عليكم الصيام
دل على اعتبار جهة وجوب الصوم ونهي رسول الله صلعم عن صوم يوم العيد دل
على اعتبار خصوصية يوم العيد فان الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه وقيل
على الاول ايضا ان لصوم يوم النحر جهتين كما للصلوة في الارض المغصوبة احدهما الصوم

وثانيهما

وثانيهما ايقاعه في ذلك اليوم فالصوم مامور به في ذلك اليوم منهي عنه وح لو صحت الصلوة
في الارض المغصوبة لصح صوم يوم النحر والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب عن الاول لا نم
ان النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي عن الصلوة وانما يلزم ذلك لو لم يجز انفكاك
الغصب الذي تعلق به عن الصلوة وهو ممنوع وعن الثاني ان النهي في صوم يوم النحر النهي م
انما كان متعلقا بالغصب والغصب يجوز انفكاكه عن الصلوة قوله واما من توسط ارضا
ارضا مغصوبة فحظ الاصولي لما فرغ اثبات كون مثل الصلوة في الدار المغصوبة مامورا به
ومنهيا عنه اراد ان يفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة وبين الخروج منها وحظ الاصولي
بيان استحالة كون الشيء الواحد من جهة واحدة مامورا به ومنهيا عنه اما بيان ان الشيء الواحد ان هو
مامور به على التعيين منهي عنه كذلك فلا حظ للاصولي فيه بل امره موكول الى نظر
الفقيه فمن توسط ارضا مغصوبة فلا حظ للاصولي فيه ان يبين ان الخروج منها مامور به
ومنهي عنه بل حظ الاصولي فيه ان يبين استحالة تعلق الامر والنهي معا والخروج عنها لان الخروج
عنها ليس له جهتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى وكذلك حظ الاصولي ان يبين
خطأ ابي هاشم لاستلزام مذهبه كون الخروج متعلقا للامر والنهي وذلك لان ابا
هاشم يذهب الى انه يكون عاصيا بالخروج والاقامة معا وح يلزم ان يكون الخروج مامورا به
ومنهيا عنه لان الاقامة اذا كان عصيانا يكون منهيا عنها نهي التحريم فيكون الخروج
مامورا به منهيا عنه واذا تعين الخروج لكونه متعلقا للامر بحيث ان ينقطع نفي المعصية
لاجل الامر بالخروج لكن بنفي بشرط نفي المعصية عن نفسه وهو ان يقصد الخروج عن الغصب فانه
لو قصد بالخروج التنزه في ملك الغير لم ينتف المعصية عنه اما لو قصد الخروج عن الغصب
انتفى المعصية لكون الخروج ح مامورا به والمامور به لا يكون معصية وقال امام الحرمين يتعين

النهي صح

الخروج لكونه متعلقا للامر ولا يكون النهي متعلقا ولكن يستصحب حكم المعصية مع الخروج
اذا الموجب للمعصية هو الغصب وهو باق حال ان يخرج واستبعد المصنف قول
الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي بالخروج فكيف يتصور
كونه معصية قوله وقول الامام مبتدا وقوله بعيد خبره قوله ولا جهتين لتعذر
الامتثال اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انه يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج
من حيثيتين كما في الدار المغصوبة وتقرير الجواب انه لا جهتين للخروج
حتى يتعلق الامر والنهي بهما لانه يتعذر الامتثال على تقدير كونه
منهيا عنه قوله مسئلة المندوب مامور به لما فرغ عن
المسئلتين المتعلقتين بالحرام شرع في احكام المندوب وذكر فيها مسئلتين والمندوب
لغة المدعو لمهم من الندب وهو الدعاء وفي الشرع الفعل الذي تعلق به الندب
واختلفوا في كون المندوب مامورا به فذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة الى انه غير مامور به والباقون الى انه مامور به وهو المختار عند المصنف
دل على كونه مامورا به بوجهين احدهما ان المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مامور به
فالمندوب مامور به اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية
والمعصية هي مخالفة الامر فالطاعة امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطيع الامر فيكون مامورا
به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين القسمين
بالضرورة واذا كان كذلك يكون المندوب مامورا به ولقائل ان يقول على الاول ان اريد
بالطاعة ما يتوقف الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا
المعنى لا تقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الاثم وان اريد بالطاعة فعل المامور به

فالكبرى

فالكبرى مسلمة لكن الصغرى ممنوعة لانه حينئذ يكون مصادرة على المطلوب وعلى الثاني
ان المختار ان الامر حقيقة للوجوب فاذا اطلق على الندب كان مجازا وبحث بمنع اطلاق
المامور به على المندوب بالحقيقة وتسليم اطلاقه عليه بالمجاز قال الكرخي والرازي
ومن يحذو حذوهما ان المندوب لا يكون مامورا به لوجهين احدهما ان المندوب
لو كان مامورا به لكان تركه معصية لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افعصيت امري
لا يعصون الله ما امرهم والتالي باطل والا لاستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله لقوله صح
ورسوله فان له نار جهنم فيلزم بطلان المقدم الثاني لو كان المندوب مامورا به
لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة والتالي ظاهر
الفساد فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الحديث دل على سلب الامر عنه
صريحا اجاب المصنف عن الوجهين بان الامر الذي يكون مخالفته معصية والامر المسلوب
عن السواك امر الايجاب لا مطلق الامر واعلم ان هذا البحث مبني على ان الامر للوجوب
او للقدر المشترك بين الوجوب والندب فان كان الاول يلزم ان لا يكون المندوب مامورا به
وان كان الثاني يكون مامورا به قوله مسئلة المندوب اختلف الاصوليون في ان
المندوب هل يكون تكليفا او لا فذهب كثير منهم الى انه ليس بتكليف وذهب الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف والمسئلة لفظية اي النزاع فيها مبني على تفسير الفاظ
لفظ التكليف فان اريد بالتكليف ما ترجح فعله على تركه فالمندوب تكليف وان اريد به
انه مطلوب يمنع النقيض فهو ليس بتكليف قوله مسئلة المكروه منهي عنه غير ذكر
مسئلة واحدة في المكروه والمكروه في اللغة ضد المحبوب وفي الشرع يطلق على الفعل الذي
تعلق به الكراهة كما سبق وبهذا المعنى يكون الخلاف في كون المكروه منهيا عنه غير مكلف كالخلاف

في المندوب في كونه مأمورا به مكلفا به ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين نوسعا واختيارا وقد
يطلق المكروه ايضا على الحرام ويطلق ايضا على ترك ما يكون فعله اولى كترك صلوة الضحى وترك
الجمع بين الماء والحجر في الاستنجا قوله يطلق ذكر احكام المباح في اربع مسائل المسئلة
الاولى في بيان مفهوم المباح والجائز المباح لغة المطلق والماذون من الاباحة وفي الشرع
الفعل الذي يتعلق به الاباحة والجائز بلغة العابر وفي الاصطلاح يطلق على معان على المباح الشرعي
وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا فيتناول الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى ما لا يمتنع
وجوده عقلا فيتناول الواجب والممكن الخاص وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد
بقوله ما استوى الامران فيه وهو الممكن الخاص فيكون اخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع
والعقل باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستوا والمعنى ان الجائز يطلق في الشرع على
ما يشك انه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه شرعا وفي العقل على ما يشك
انه لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه عقلا قوله مسئلة الاباحة المسئلة
الثانية الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا ان الاباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل
والترك وقد سبق انه حكم شرعي قال النافون الاباحة انتفا الحرج من الفعل والترك وهو
قبل الشرع متحقق مع عدم تحقق الحكم الشرعي والحق ان النزاع فيه لفظي فان اريد بالاباحة
عدم الحرج عن الفعل فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع متحقق ولا حكم قبل الشرع وان
اريد بها الخطاب الوارد من الشرع بانتفا الحرج عن الطرفين فهي من الاحكام الشرعية
قوله مسئلة المباح المسئلة الثالثة في ان المباح هل هو مامور به او لا فقال الجمهور لا
والكعبي نعم دليل الجمهور ان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح
فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مامورا به قوله كل مباح ترك قال الكعبي المباح مامور به

لان المباح واجب وكل واجب فهو مامور به اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان كل مباح
يحصل به ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام ما وترك الحرام
واجب بالاجماع ولا يتم ترك الحرام الا بما يحصل به الترك فيكون المباح الذي يتم به
ترك الحرام واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولو حمل قول الكعبي المباح
ترك حرام على ظاهره لم يصح اصلا لان ترك الحرام يحصل بالمباح لا نفسه وايضا لو
حمل على ظاهره لم يكن لقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجه قوله وبانه
للاجماع اشارة الى جواب سوال مقدر وارد على الكعبي توجيه السوال ان الدليل الذي
ذكره الكعبي على ان كل مباح واجب يقتضي كون افعال المكلفين التي تتعلق بها الاحكام
اربعة ضرورة كون المباح واجبا وهو خلاف الاجماع لان الجمهور اجمعوا على ان الافعال
تنقسم الى خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحرم فيكون الدليل المذكور باطلا وتقرير
الجواب ان الاجماع محمول على ان الافعال نظرا الى ذاته مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه
يحصل به ترك الحرام تنقسم الى الخمسة فيكون الفعل المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه
مباحا وبالنظر الى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام يكون واجبا وانما اول الاجماع
على هذا ليكون جمعا بين الدليلين بقدر الامكان فان الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى
الخمسة بالنظر الى ما يستلزمه يلزم بطلان دليل الكعبي ولو حمل على ما ذكرنا لا يكون واحد
من الدليلين اعني الاجماع على ان الافعال خمسة ودليل الكعبي ضايعا قوله واجيب بجوابين
اجيب عن دليل الكعبي بجوابين الاول ان فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام فان ذلك
لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بالواجب والمندوب فيكون الواجب احد ما يحصل به
ترك الحرام فلا يكون المباح على التعيين واجبا وزيف المصنف هذا الجواب بان في الجواب

تسليم ان الواجب احدها يحصل به ترك الحرام فما فعله اعني المباح يكون واجبا لانه احدها يحصل به
ترك الحرام اثنا نتفق اجمالا تقريره انه لو كان الدليل الذي ذكره الكعبي صحيحا لزم ان يكون
الصلوة حراما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصلوة اذا ترك بها واجب
كالذكوة الواجبة على الفور يكون تركها واجبا لان الواجب الذي هو الزكوة على الفور
لا يتم الا بترك الصلوة فيكون ترك الصلوة واجبا فيكون الصلوة حراما و زيف المصنف هذا
الجواب ايضا بان الكعبي يمنع انتفاء التالي و يلتزم كون الصلوة واجبا حراما باعتبار الجهتين
كالصلوة المغصوبة قوله ولا مخلص لما زيف الجوابين اشار الى انه لا مخلص من دليل
الكعبي الا ان يقال ما لا يتم الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء فهو واجب وان كان شرطا
عقلا كنصب السلم للصعود او عادة كطلب الدفئ للسفر فليس بواجب شرعا فح
يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا
وجوب ترك اضداده قوله وقول الاستاذ ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى ان الاباحة
تكليف خلاف الجمهور وقول الاستاذ بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه كلفة ولا كلفة في
التخيير لانه لم يطلب شيء قوله مسئلة المباح المسئلة الرابعة اختلفوا في ان المباح هل
هو جنس للواجب ام لا فذهب طائفة الى الاول واخرى الى الآخر واختار المصنف انه ليس
بجنس للواجب بل الواجب والمباح نوعان مندرجان تحت جنس وهو فعل المكلف الذي
تعلق به الحكم الشرعي وتسميته بالحكم مجاز ودليله انه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم
النوع اعني الواجب التخيير بين فعله وتركه والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المباح مستلزم للتخيير واذا كان الجنس مستلزما لشيء يكون النوع مستلزما
له فيكون الواجب مستلزما للتخيير القائلون بكون المباح جنسا للواجب قالوا المباح والواجب

مأذون فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالمأذون الذي هو حقيقة المباح
مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا له اجاب المصنف عنه بانكم تركتم فصل المباح
لان المباح ليس هو المأذون فقط بل المأذون مع عدم المنع من الترك والمأذون
المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره بل يكون مباينا للواجب والحق
ان النزاع لفظي لكن لانه ان اريد بالمباح المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين
الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به المأذون مع عدم المنع من الترك فلا
شك انه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنسا له قوله خطاب الوضع
كالحكم لما فرغ عن خطاب الاقتضاء والتخيير شرع في خطاب الوضع وهو على اقسام
احدها الحكم على الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا
للحكم الشرعي لا مؤثرا فيه فان الاحكام قديمة والاوصاف التي جعلت اسبابا حادثة والحادث
لا يؤثر في القديم وانما اشترط في السبب كونه ظاهرا منضبطا لان الاسباب انما وضعت
معرفات للاحكام لسهولة اطلاع المكلفين على احكام الوقائع المتعسر عليهم معرفتها
خصوصا بعد انقطاع الوحي فيجب ان يكون تلك الاسباب ظاهرة منضبطة حتى يحصل
الغرض المذكور والسبب ينقسم الى وقتي والى معنوي فالوقتي هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم
حكمة باعثة له كدلوك الشمس فانه معرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزما لحكمة باعثة
والمعنوي هو ما يستلزم حكمة باعثة للحكم الشرعي كالاسكار فانه امر معنوي جعل علة للتحريم
والملك فانه جعل سببا لاباحة الانتفاع والضمان فانه جعل سببا للمطالبة الضامن بالدين
والعقوبات فانه جعل سببا لوجوب القصاص او الدية الثاني الحكم على الوصف المعين بكونه
مانعا للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم

سمي السبب سببا والسبب في اللغة ما يتوصل به الى الغرض وسمي هذا الوصف سببا لانه يتوصل به الى الحكم ٩٩

السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص فانها وصف وجودي منضبط ظاهر مانع
لحكم القصاص مع قتل العمد العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضي عدم القصاص وتلك الحكمة
كون الاب سبب وجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن سببا معدما له واما السبب الحكم وهذا
المانع هو الوصف الوجودي المقتضي لاختلال حكمة السبب كالدين على من ملك نصابا كاملا
فانه وصف وجودي مقتض لاختلال حكمة سبب وجوب الزكوة فان سبب وجوب الزكوة ملك
النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقراء وحكمة المانع عن السبب تخل بحكمة السبب المانع للحكم على
الوضع الشرطي قد ذكر ان الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض الحكم والوصف
المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي اختلال حكمة السبب فان كان الوصف يستلزم
عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم يسمى شرط الحكم وان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي اختلال
حكمة سبب الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب القدرة على التسليم فان ثبوت الملك حكم
وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع وذلك
لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع
مثال شرط الحكم الطهارة في باب الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلوة سببه
وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلوة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي
نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم رفع العقاب مع بقاء حكمة الصلوة قوله واما الصحة
والبطلان اعلم ان ما هو من باب الوضع اختلفوا في كونه حكما شرعيا ام لا فقال قوم خطاب
الله تعالى لما يرد بالاقتضاء او التخيير فقد يرد بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا فلله تعالى
في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد واختار المصنف
هذا المذهب فلهذا التزم وجوب ذكر الوضع في تعريف الحكم لاستقامته وليس المراد

من الحكم

من الحكم الوضعي كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد بل المراد حكم الشرع بكونه سببا
اي موجبا لوجوب الحد فيكون الاقسام الثلثة المذكورة حكما وضعيا واما الصحة والبطلان
فقد قيل انهما من باب الوضع لانهما من الاحكام وليست داخلة في الاقتضاء و
التخيير لان الحكم بصحة العبادة وبطلانها وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه
اقتضاء او تخيير وقال آخرون الصحة معناه الاباحة والبطلان معناه الحرمة وذهب
المصنف الى ان الصحة والبطلان او الحكم بالصحة والبطلان امر عقلي غير مستفاد
من الشرع فلا يكون داخلا في الحكم الشرعي وانما قلنا انهما امر عقلي لان الصحة في العبادة
اما كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو مذهب الفقهاء او موافقة لامر الشريعة كما هو مذهب
المتكلمين فصلوة من ظن انه متطهر ثم تبين خطاؤه غير صحيحة على الاول لعدم سقوط القضاء
وصحيحة على الثاني لكونها موافقة لامر الشرع ولا شك ان العبادة اذا اشتملت على اركانها
وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين سواء حكم الشارع بها او لا واما الصحة في
المعاملات فلم يتعرض المصنف لها ويمكن ان يقال انها ايضا امر عقلي لان الصحة في المعاملات
كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الاسباب والشرائط وارتفاع
الموانع حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشرع بها او لم يحكم والبطلان والفساد عندنا
نقيض الصحة فهما مترادفان وقالت الحنفية الفاسد قسم متوسط بين الصحيح والباطل
فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد
ما شرع باصله ولم يشرع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع عنه
من حيث انه مشتمل على وصف الزيادة قوله واما الرخصة الرخصة في اللغة التيسير
وفي الشرع عبارة عما ذكره المصنف وانما قال المشروع ولم يقل هو ما جاز فعله ليتناول

الفعل والترك فان الرخصة كما يكون بالفعل كذلك قد يكون بالترك والمشروع كالجنس وقوله
لعذر احتراز عن المشروع لا لعذر كوجوب الصلوة وغيره وقوله مع قيام المحرم احتراز عن
المشروع لعذر مع عدم قيام المحرم كالاطعام في كفارة الظهار فان الاطعام هو المشروع
لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن المحرم غير قائم لان عند فقد الرقبة لا يكون الاعتاق
واجبا لاستحالة التكليف بالمحال واذا لم يكن واجبا لم يكن محرم لترك الاعتاق قائما وانما قيد
بقوله لولا العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفاء العذر لا على تقدير وجود
العذر فان عند وجود العذر لم يكن المحرم قائما ولقائل ان يقول يلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار
عند فقد الرقبة رخصة لانه لولا العذر وهو فقد الرقبة لكان المحرم قائما والمشروع الذي
هو الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون مندوبا كالقصر للمسافر اذا كان
السفر على ثلث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر للمسافر ووقع كلام المصنف لف ونشر وقد
ظهر من كلامه ان الرخصة ليست من اقسام خطاب الوضع بل راجعة الى الاقتضاء او التخيير
لكونها واجبة ومندوبا بها ومباحة والعزيمة في اللغة الرقية وهي ماخوذة من عقد القلب
المؤكد على امر ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا ومنه سمي بعض الرسل
اولو العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله
تعالى كالعبادات الخمس ونحوها قوله المحكوم فيه الافعال الاصل الثالث المحكوم فيه وهو الافعال
التي هي متعلق الاحكام والافعال اما ان يكون ممتنعا لذاته او لا والاول اختلفوا في
صحة كونه مطلوبا اي مكلفا به فقال قوم لا يصح ان يكلف به وهو المختار عند المصنف وقال
آخرون انه يصح ان يكلف به وينسب هذا الى الشيخ ابي الحسن الاشعري والثاني وهو الذي
لا يكون ممتنعا لذاته لا يخلو من ان يكون ممتنعا لغيره وهو الذي علم الله تعالى انه لا يقع او لا

والثاني لا نزاع

والثاني لا نزاع في جواز كونه مطلوبا ووقوع التكليف به والاول وهو الممتنع لغيره
انعقد الاجماع على صحة التكليف به واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال
اي الممتنع لذاته بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لو كان المحال مكلفا به لكان مطلوبا لان التكليف طلب ما فيه
كلفة ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول لان استدعاء الحصول معنى الطلب واما بيان
انتفاء التالي فلان المحال لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور وقوعه
لا يصح له استدعاء ما ليس بمتصور وقوعه واذا انتفى الاصل انتفى الفرع وانما قلنا
ان المحال لا يتصور وقوعه لانه لو تصور مثبتا اي لو تصور وقوعه من المكلف وهو
ممتنع الحصول منه لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته وهو محال وللخصم ان يقول
هذا منقوض بما علم الله تعالى انه لا يقع فانه لا يتصور وقوعه مع صحة التكليف به
بالاتفاق ويمكن ان يجاب عنه بان الممتنع بسبب علمه تعالى بعدم وقوعه يكون ممكنا بحسب
ذاته فيتصور وقوعه فلا يكون تصور وقوعه تصور الشيء على خلاف ما عليه قوله
فان قيل لو لم يتصور لم يعلم هذه معارضة في المقدمة توجيهه ان يقال لو لم يتصور
وقوع المحال امتنع التصديق باحالة الجمع بين الضدين لان التصديق بثبوت الصفة
للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع على تصور وقوع
الجمع بين الضدين فقوله لم يعلم اي لم يصدق به لان العلم قد يجيء بالتصديق وكذا
قوله العلم في قوله العلم بصفة الشيء اجاب المصنف عنه بان الجمع المتصور المحكوم بنفيه
عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست متضادة وذلك لا يلزم من تصوره
منفيا عن الضدين تصوره ثابتا لهما فلا يلزم تصور وقوع المحال وقوله لا يلزم

من تصوره منفيا تصوره مثبتا فظهر ان تصور السلب موقوف على تصور الايجاب اذ السلب
المطلق غير معقول ابتداء ولهذا قيل الايجاب ابسط من السلب قوله فان قيل
متصور ذهنا هذا اعتراض على الجواب المذكور توجيهه ان يقال يلزم من تصور الجمع بين
الضدين تصوره مثبتا في الذهن لكونه محكوما عليه والمحكوم عليه حاصل في الذهن فيتصور ثبوته
فيه ولا تصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم منه تصور الشيء على خلاف ما عليه
اجاب عنه بثلثة اجوبة احدها ان الجمع بين الضدين في الخارج مستحيل والجمع بين الضدين في
الذهن غير مستحيل فلا يكون تصور وقوع الجمع بين الضدين ذهنا تصور وقوع المحال بل
تصور وقوع الممكن ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور وقوع المحال الثاني انه يجوز ان يكون الحكم باستحالة
الجمع بين الضدين حكما باستحالته كما ليس بمستحيل لان الجمع بين الضدين في الذهن الذي هو المحكوم
عليه غير مستحيل الثالث ان الحكم على المستحيل في الخارج يستدعي تصور وقوعه في الخارج لانه لو
لم يتصور وقوعه في الخارج استحال الحكم باستحالته فيه قوله المخالف لو لم يصح قال المخالف لو لم
يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان وقوع الشيء فرع امكانه فكل
ما لا يكون ممكنا لا يكون واقعا بيان انتفاء التالي من وجوه منها ان العاصي بترك الفعل مامور بالاتيان
به والا لم يكن عاصيا بتركه والاتيان به محال لانه تعالى يعلم عدم وقوعه وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه
يمتنع وقوعه والا لزم جهله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيكون ما تركه العاصي ممتنع الوقوع وهو
مكلف به فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها انه تعالى اخبر ان الكافر لا يؤمن بقوله تعالى ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم
فهم لا يؤمنون فوقوع الايمان منهم محال والا يلزم كذب خبر الله تعالى وهو محال والكافر مكلف
بالايمان فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها انه تعالى كلف من علم موته قبل تمكنه من الفعل وكذلك

كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه وذلك يعينه تكليف بالمحال فيكون واقعا ومنها
ان المكلف لا قدرة له على الفعل الا حال صدور الفعل منه اذ لو وجدت القدرة قبل
الفعل لكان لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة
مع صدور الفعل يكون الفعل قبل صدوره ممتنعا صدوره لعدم قدرته عليه والتكليف
بالفعل لا يكون حال صدور الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل
قبل صدوره من المكلف ويكون قبل صدوره من المكلف غير مستطيع فيكون التكليف تكليفا
بالمستحيل ومنها ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
ولانه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقها اما بالطبع وهو باطل بالاجماع او بالاختيار
فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه لانه لا بد وان يكون مريدا لتفاصيل
ما صدر عنه من الحركات والسكنات والا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار ويلزم
من كونه مريدا لها ان يكون عالما بتفاصيلها وليس كذلك فلا يكون مخلوقة له فيكون مخلوقة لله
تعالى فيكون تكليف العبد بها تكليفا بما لا قدرة له عليه لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله
تعالى بقدرة الغير وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان لا قدرة للفاعل على الفعل
الا حال ايجاد الفعل وان افعال العبد مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب التكليف بالمحال
اليه لانه يلزم من القول بواحد منهما التكليف بالمحال فضلا عن القول بهما قوله
واجيب ان ذلك لا يمنع تصور اجاب المصنف بجوابين احدهما ان الصورة المذكورة في
الثاني لا يمنع تصور وقوعها من المكلف لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات وان
امتنع صدورها منه بامر خارجي وهو تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه فيكون غير محل النزاع
لان النزاع انما هو الممتنع بالذات الثاني انه يلزم بما ذكرتم ان التكاليف كلها تكليف
بالمحال

بالمحال وهو باطل بالاجماع اما استلزامه كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله تعالى اياه فظاهر
فانه يلزم منه التكليف بالمحال واما استلزام علم الله تعالى ذلك فلانه لو وجب كل ما علم الله
وقوعه وامتنع ما علم الله عدم وقوعه لكانت الافعال اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما
تكليف بالمحال قوله قالوا كلف ابا جهل القائلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا دليلا آخر
على جواز التكليف بالمحال تقريره ان التكليف بالمحال جائز وذلك لان الله تعالى كلف ابا جهل
بتصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لانه كلفه بالايمان وهو عبارة عن
تصديقه في جميع ما جاء به ومما جاء به انه لا يصدقه فيكون ابو جهل مكلفا بتصديق الرسول في انه
لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم ان لا يصدقه والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فيكون التكليف
بالمحال واقعا قوله والجواب انهم كلفوا اجاب المصنف عنه بان ابا جهل وامثاله كلفوا
بتصديق النبي الرسول عليه السلام فيما جاء به وتصديق الرسول فيما جاء به امر ممكن في نفسه واخبار
الرسول عنهم بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد
آمن والممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه
غاية ما في الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بحسب الذات
فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول تكليفا بالممتنع لانه الذي هو المتنازع فيه نعم لو كلفوا بتصديقه
بعد علمهم بانهم لا يصدقونه ينتفي فائدة التكليف لان فائدة التكليف الابتلاء والاختبار وهو
لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه ومثل هذا التكليف وهو التكليف بالفعل
مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع قوله مسئلة حصول الشرط ذكر في المحكوم
فيه ثلث مسائل الاولى ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا

فقال جمهور

فقال الجمهور الاشاعرة والشافعية لا وقال اصحاب الرأي اي الحنفية نعم والمراد بالشرط
الشرعي ما يتوقف عليه صحة الشيء لا وجوده كالوضوء للصلوة وهذه المسئلة مفروضة في تكليف
الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم منه والحكم عند المصنف ان
التكليف بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعي قوله لنا لو كان شرطا لم يجب صلوة
اقام المصنف الدليل على ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف بالمشروط
قطعا بيانه انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف بالمشروط لم يجب صلوة
على المحدث والجنب فلم يجب صلوة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل
الهمزة والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الطهارة عن الحدث الاصغر
والاكبر والنية شرط شرعي لصحة الصلوة والنية شرط شرعي لصحة التلفظ بالله
اكبر والهمزة ايضا شرط شرعي لصحة التلفظ باللام واذا لم يحصل الشرط الذي
هو حصول هذه الشرائط انتفى المشروط وهو وجوب هذه الامور قوله
قالوا لو كلف بها لصحت منه الحنفية قالوا لو كلف المكلف بالعبادة قبل حصول
الشرط الشرعي لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعي والتالي باطل بالاجماع فيلزم
بطلان المقدم بيان الملازمة ان التكليف بالشيء مشروط بامكان صدوره منه والا لزم
التكليف بالمحال فيجب ان يقتضي التكليف صحة المكلف به اذا اتى به اجاب المصنف بما يمكن تقريره
بوجهين احدهما ان النزاع انما وقع في انه حال عدم الشرط الشرعي هل يكون مكلفا بالمشروط
بمعنى انه يستحق العقاب على ترك المشروط كما يعاقب على ترك شرطه ام لا لا انه مكلف بان يأتي
بالمشروط حال عدم الشرط واذا لم يكن مكلفا بالاتيان به حال عدم الشرط لا يلزم ان يصح منه
لو اتى به حال عدم الشرط الثاني ان النزاع انما وقع في ان المكلف حال عدم الشرط يكون مكلفا

بالفعل بان ياتي به بعد اتيانه بالشرط الشرعي واذا كان كذلك لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة
العبادة لو اتى بها قبل الشرط الشرعي قوله قالوا لو صح لامكن الامتثال هذا دليل آخر للحنفية
على ان الكافر لا يكون مكلفا بفروع الاسلام حالة الكفر توجيهه انه لو صح تكليف الكافر بالصلوة
مثلا حالة الكفر لامكن الامتثال والا لزم التكليف بالمحال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان انتفاء
التالي ان الامتثال اما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم حصول شرطه وهو الاسلام او بعد الكفر وهو
مستحيل ايضا لسقوط الوجوب عنه بالاسلام وفاقا اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الامتثال بعد
الكفر ممتنع وذلك لانه يجوز ان يسلم ويفعل كالمحدث فانه يتوضا ويفعل قوله الدليل الوقوع ومن
يفعل ولم يك لما فرغ عن اقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط عند عدم الشرط الشرعي
ذكر الدليل على وقوعه وهو الظاهر عنده واستدل عليه بالايتين الاولى قوله تعالى والذين لا
يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك
يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة وجه الاستدلال بها انه تعالى لما ذكر الممتنعين عن
الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا عطف عليه قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظ ذلك الى
جميع ما تقدم لان العود الى البعض خلاف الظاهر فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة
الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات فان قيل لم لا
يجوز ان يكون في مقابلة الشرك اجيب بانه لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب لكان ذكره مع الشرك
قبيحا فان قيل لفظ ذلك يعود الى الكل ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد اجيب بانه لو لم يكن
كل واحد حراما لكان غير الحرام منضما الى الحرام في الوعيد وهو غير جائز فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تضاعف العذاب بسبب الشرك والباقي شرطا لا مقتضيا لاستحقاق العذاب اجيب
بانه لو كان للباقي مدخل في اقتضاء استحقاق العذاب لكان محرما وهو المطلوب الثانية قوله تعالى

لم يكن

لم يك من المصلين ووجه التمسك به ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم عللوا دخول النار بترك الصلوة
والزكوة ولم يكذبهم الله تعالى ولم يحكم العقل بكذبهم فيكون الظاهر حقيقته فيكون الصلوة والزكوة
واجبة على الكفار والا لم يكن تركهما علة لدخول النار وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن
الحقيقة من غير ضرورة قوله قالوا لو وقع لوجب القضاء الحنفية قالوا تكليف الكفار بفروع
الاسلام غير واقع لانه لو وقع لوجب عليهم قضاء العبادات والتالي باطل بالاجماع
فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع لوجب عليهم العبادات
واذا وجب عليهم العبادات وجب عليهم القضاء اجاب المصنف عنه بان وجوب القضاء لا يترتب
على وجوب الاداء بل القضاء بامر جديد على ما سياتي تحقيقه وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع
التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات او صحته وجوب
قضائها ولهذا قد يقع التكليف بوجوب العبادة دون قضائها كوجوب الجمعة وبالعكس كصوم
الحائض قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي المسئلة الثانية في ان المكلف به
هل يشترط ان يكون فعلا ام لا مذهب اكثر الاصوليين انه لا تكليف الا بفعل والمصنف
قد اقام الدليل على هذا ومذهب الباقين انه يجوز التكليف بغير فعل فعلى المذهب الاول
المكلف به في النهي كف النفس عن الفعل لا نفي الفعل لان كف النفس فعل ونفي الفعل ليس
بفعل وقد نقل عن ابي هاشم وكثير من الاصوليين ان المكلف به في النهي نفي الفعل والدليل على
ان نفي الفعل لا يكون مكلفا به انه لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان نفي الفعل مستدعى الحصول من
المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التكليف طلب والطلب استدعاء الحصول
فيكون المكلف به مطلوبا والمطلوب مستدعى حصوله واما انتفاء التالي فلان استدعاء
الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ولا يتصور وقوع نفي الفعل منه لانه غير مقدور

عليه لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا عليه واذا لم يكن مقدورا عليه لم يتصور
وقوعه واجيب عنه بانا لا نم ان نفي الفعل غير مقدور عليه كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد
قوليه وهو ان نفي الفعل مقدور العبد ومكتسبه ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا ورد
هذا الجواب بان النفي كان معلوما قبل وجود المكلف وبعده استمر العدم ولم يحصل بقدرته
لانه لو حصل بقدرته لكان له اثر في ذلك النفي لان القدرة تقتضي اثرا عقلا ولا اثر للمكلف فيه لان
نفي الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده ثم قال المصنف وفي هذا الرد نظر لانا لا نسلم
ان نفي الفعل غير مقدور للمكلف وذلك لان نفي الفعل وان كان متحققا قبل وجود المكلف الا انه
بعد ان وجد المكلف ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعه وكف نفسه عن الفعل يمنع هذا الفعل
بقاء نفي الفعل وهو اثر قدرة المكلف فيجوز ان يكون نفي الفعل مكلفا به من هذا الوجه قوله
مسئلة قال الاشعري المسئلة الثالثة في ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل
ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا ينقطع ومنع امام الحرمين والمعتزلة مذهب الشيخ
وقالوا انه ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه واختار المصنف المذهب الثاني ورد قول
الشيخ بان قال ان اراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل ان تعلق
التكليف بالفعل لنفس التكليف والمتعلق لنفسه بالشيء امتنع انقطاعه فيلزم ان لا ينقطع
التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي
كون المكلف مكلفا بالاتيان بالمكلف به باق حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد
الموجود وهو محال وايضا لو كان التكليف بالاتيان بالمكلف به باقيا حال حدوث الفعل لعدم
صحة الابتلاء لان الابتلاء انما يصح قبل الشروع في الفعل فينتفي فائدة التكليف لان فائدة التكليف
اما الامتثال او الابتلاء وكل واحد منهما منتف قيل لا نسلم ان اراد ان تعلق التكليف لنفسه

بالفعل يلزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل تمامه وذلك لان المقتضي للتعلق وهو الطلب
اذ هو معنى التكليف وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب لان المفروغ عنه
بعد الفراغ غير مطلوب وكذا غيره لان الامر ليس للتكرار وفيه نظر لانه يلزم ان يتقدم
الطلب القائم بذات الله وهو محال ولقائل ان يقول مراد الشيخ ان المكلف حال حدوث الفعل
مكلف بالاتيان بالكل المجموعي لا بايجاد كل واحد من اجزاء الفعل فلا يكون المكلف حال الحدوث مكلفا
بايجاد الموجود لان الكل المجموعي لم يوجد حال حدوث الفعل والابتلاء صحيح حال حدوث الفعل لان المكلف
لم يات بتمام الفعل بعد والابتلاء لا ينحصر فائدة التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلاء
فان قيل لو وجد جزء من الفعل فقد انقطع عنه التكليف فيكون متعلق التكليف بالباقي لا بالمجموع من حيث
هو مجموع اجيب بان التكليف بالذات قد تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع وباجزائه بالعرض
فما لم يحدث المجموع لا ينقطع عنه التكليف قوله قالوا مقدور رح قال الشيخ ومن تابعه الفعل
حال حدوثه مقدور بالاتفاق سواء قلنا بتقدم القدرة على الفعل كما هو مذهب المعتزلة او لم نقل
واذا كان حال الحدوث مقدورا صح التكليف به اجاب المصنف عنه بانا لا نم صحة التكليف
ح بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل ولزوم ايجاد
الموجود وعدم الابتلاء وبما اورد على المصنف يعرف جوابه قوله المحكوم عليه المكلف
مسئلة الفهم الاصل الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلث مسائل المسئلة الاولى
في ان فهم المكلف هل هو شرط التكليف او لا مذهب جمهور المحققين الى ان شرط المكلف
ان يكون عاقلا يفهم الخطاب ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال بناء على ان فائدة التكليف
الابتلاء وهو لا يتصور في تكليف من لم يفهم الخطاب لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال اذا
فهم المبتلى الخطاب بخلاف التكليف بالمحال فانه يتصور فيه التهيؤ للامتثال وان لم يمكن الامتثال

تحصل فائدة التكليف التي هي الابتلاء وذكر المصنف دليلين على ان التكليف لا يصح بدون
الفهم احدهما انه لو صح التكليف بدون الفهم اي بدون فهم المكلف الخطاب لكان المكلف به
مستدعى حصوله من المكلف طاعة اي على وجه الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلما تقدم من ان التكليف طلب والطلب استدعاء الحصول واما انتفاء التالي فلان
حصول المكلف به على وجه الامتثال مشروط بالقصد الى الامتثال والقصد الى الامتثال انما يتصور
بعد الفهم فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لم يفهم كيف يقال له افهم الثاني انه لو صح
التكليف بالنسبة الى من لم يفهم الخطاب لصح تكليف البهيمة لان الذي لم يفهم الخطاب والبهيمة
متساويان في عدم الفهم والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله قوله قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق
هذا دليل القائلين بجواز تكليف من لم يفهم الخطاب تقريره اي يقال لو لم يصح تكليف من لم يفهم
الخطاب لما وقع لان الوقوع فرع الجواز والتالي باطل لان السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف لانه
قد اعتبر طلاقه وقتله واتلافه اجاب المصنف عنه بان هذا غير تكليف بل من قبيل الاسباب
التي احد انواع خطاب الوضع كاتلاف الصبي واتلاف البهيمة حيث ارسل بالليل واتلف الزرع
فان الصبي والبهيمة لم يكونا مكلفين بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى انه يجب
على ولي الصبي اداؤها في الحال او على الصبي بعد صيرورته بالغا ويجب على مالك البهيمة اداؤها
كذلك السكران ليس بمكلف بشيء من الاحكام بل جعل الله تعالى طلاق السكران سببا لترتب حكم
الطلاق عليه وكذلك باقي افعاله قوله قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى هذا دليل آخر
على وقوع التكليف بدون فهم الخطاب توجيهه ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف بالنهي عن الصلوة
حالة السكر والسكران حالة السكر غافل لا يفهم الخطاب اجاب المصنف عنه بان هذه الآية

لا تحمل

لا تحمل على ظاهرها والا يلزم بطلان الدليل الذي ذكر على عدم جواز تكليف الغافل بل لا بد
من التاويل ولها تاويلان احدهما ان المراد النهي عن السكر حالة ارادة الصلوة ان كان
نزول الآية قبل التحريم لا ان النهي عن الصلوة حالة السكر مثل ما يقال لا تمت وانت ظالم
فان النهي عن الظلم عند الموت لا النهي عن الموت حالة الظلم والثاني ان المراد من السكران
الثمل وهو الذي ظهرت منه مبادي النشاط والطرب وما زال العقل وقوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم العقل والفهم ويكون تسمية الثمل بالسكران تسمية الشيء باسم
ما يؤول اليه وانما نهى الله تعالى عن الصلوة في تلك الحالة وان فهم المكلف الخطاب في تلك الحالة
لعدم تثبت الثمل في الصلوة لانه يعسر في تلك الحالة اتمام الخشوع ومحافظة اركان
الصلوة على الوجه الصحيح كالغضبان قوله مسئلة الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد المسئلة
الثابتة ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ نعم وقالت المعتزلة لا وليس المراد
من قولهم يجوز ان يتعلق الامر بالمعدوم ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به
حال كونه معدوما فان المجنون والصبي عندهم غير مامورين وهما اقرب الى درجة المامورين
من المعدوم بل المراد التعلق المعنوي وهو تعلق الطلب القائم بذات الله تعالى بالمعدوم
الذي هو ثابت في علم الله تعالى في الازل بمعنى انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب
يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب والدليل على ذلك انه لو لم يتعلق الامر
بالمعدوم بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعلق بالغير
جزء من حقيقة الامر فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل لعدم تحقق كون
المكلف موجودا في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر حاصلا في الازل لضرورة انتفاء
الكل عند انتفاء الجزء فلا يكون الامر ازليا واما بيان انتفاء التالي فلانه ثبت في الكلام ان خطاب الله

تعالى قديم فنقول لان من حقيقة التعلق اشارة الى بيان الملازمة وقوله وهو ازلي اشارة
الى نفي التالي قوله قالوا امر ونهي وخبر المعتزلة قالوا لا يجوز ان يكون الامر ازليا فان كل
كل واحد من الامر والنهي والخبر لو كان ازليا لكان له متعلق موجود لان كلا منها يستحيل
بدون متعلق موجود والتالي باطل لان المتعلق غير موجود في القدم مثلا تقرير الجواب ان قال
ان اردتم بقولكم ان كل واحد يستحيل بدون متعلق موجود ان المتعلق لا بد وان يكون له
وجود في الجملة اعم من ان يكون علميا او خارجيا فلا نم انتفاء التالي لان المتعلق الذي هو معدوم
في الخارج ثابت في علم الله تعالى ازلا وان اردتم ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا في الخارج
فلا نسلم الملازمة قوله لان كل واحد منها يستحيل بدون المتعلق الموجود قلنا هو محل
النزاع غاية ما في الباب ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد
لا يدل على الامتناع ومن اجل استبعاد تحقق الامر بدون متعلق موجود في الخارج سامع
للخطاب قال عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي والخبر انما يصف كلام الله بها
فيما لا يزال الذي هو تعقيب الازل ولم يتصف في الازل بشيء منها فلا يكون واحد منها قديما بل القديم
الامر المشترك بين الثلثة الذي هو الكلام فقد جمع بين المصلحتين اثبات الكلام في الازل والحكم
بحدوث الامر والنهي والخبر الموجب لدفع الاستبعاد واورد على عبد الله بن سعيد ان الامر
والنهي والخبر انواع الكلام ولا نوع له سواه فيستحيل وجود الكلام في الازل على تقدير
كون انواعها حادثة لان الجنس لا يوجد الا في احد انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه
في الازل لم يتحقق هو فيه قوله قالوا فيلزم التعدد قلنا التعدد هذا دليل آخر للمعتزلة على
ان الامر والنهي والخبر لا يكون قديمة توجيهه ان يقال لو كان الامر والنهي والخبر قديمة لزم
التعدد في كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا للكلام والتالي باطل لان الجمهور

اتفقوا

اتفقوا على ان كلام الله تعالى واحد في الازل لا تعدد وانه يتناول له جميع معاني الكتب الالهية
المنزلة الى رسله كما ان علمه واحد مع وحدته يحيط بجميع الاشياء فيلزم بطلان المقدم
تقرير الجواب ان بيان التعدد الذي يكون في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلقات التي هي الامر والنهي والخبر
اي الكلام في نفسه واحد اما باعتبار ان يكون متعلقا بما لو فعل استحق فاعله المدح
وان ترك استحق الذم يكون امرا وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق
تاركه المدح وان فعل استحق الذم يكون نهيا وباعتبار ان يكون متعلقا بما لا طلب فيه
يكون خبرا قوله مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر المسئلة الثالثة في انه هل يصح
التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوع الفعل عن المكلف عند وقته ام لا فذهب اكثر
الاصوليين الى صحته والاصل في صحة هذا التكليف علم المكلف قبل وقت الفعل انه مكلف
به فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف عن العلم
بكونه مكلفا به قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط
وقوع الفعل منه عند الوقت وخالفهم امام الحرمين والمعتزلة ويصح التكليف بما جهل
الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف عند الوقت بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده
صم غدا فان هذا مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول للآمر قوله قالوا لو لم يصح
لم يعص ابدا لانه لم يحصل لما فرغ عن تحرير محل النزاع شرع في اثبات ما هو الحق عنده
وهو صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وبينه بدليله وتقرير الاول لو لم يصح
التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك فعل من
الافعال والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان وقوع كل فعل من الافعال
مشروط بارادة قديمة وهي الارادة القائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعة او بارادة

التي هي الامر والنهي والخبر والتعدد باعتبار المتعلقات ... لما كان اعتبار ... يوصف التعدد بحسب الوجود والجمهور لما اتفقوا على ان التعدد بحسب الوجود غير واقع في الازل لا التعدد الاعتباري ومعنى كون كلامه واحدا بحسب الذات ومتعددا باعتبار المتعلقات

صح

حادثة وهي ارادة الخلق كما هو مذهب المعتزلة فاذا اتدرك الفاعل الفعل فقد علم الله تعالى
انه لا يوجد وقوع ذلك الفعل منه وايضا نعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فيكون
عالما بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا
بتركه الثالثة انه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم تكليف
اصلا والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف ينقطع بعد الفعل
بالاتفاق ومع الفعل عند المعتزلة فلا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه لان العلم
لا يكون على خلاف الواقع وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا
لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط فلا يعلم التكليف قبل الفعل واذا لم
يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لم يعلم اصلا قوله فان فرضنا متسعا اشارة الى سؤال
وارد على الملازمة توجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم
تكليف اصلا وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل موسعا كالواجب الموسع فانه اذا انقضى
من الوقت القدر الذي يمكن المكلف من الاتيان بالفعل الواجب ولم يات به فقد علم
المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه يمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال نفرض زمانا زمانا
اي نجزئ الوقت الموسع الى ما قبل الفعل ومعه وبعده وسوال التكليف لم يعلم قبل اول الزمان
الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ولا مع اول الزمان الموسع اي وقت الفعل فيه ولا بعده
لانقطاع التكليف فيهما وقس على هذا باقي الاجزاء الرابعة لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء
شرط وقوعه لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يكن ابراهيم عليه السلام مكلفا
بالذبح لان الله تعالى علم انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن مكلفا بالذبح لم يكن عالما به اما

بيان بطلان التالي فلانه لو لم يعلم وجوب الذبح لما اقدم على مقدماته من الاضجاع وتل
الجبين وامرار المدية ومن انكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح فهو معاند للحق ومكابر
وقال القاضي الاجماع على تحقق احتج القاضي على صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
وقال الاجماع منعقد قبل ظهور المخالفة على ان كل واحد من الوجوب والتحريم قد يتحقق
قبل التمكن من الفعل فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم
قبل التمكن من الفعل لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت قوله المعتزلة لو صح لم يكن
الامكان قالت المعتزلة لو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يكن امكان وقوع
المكلف به شرطا في التكليف واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
ان الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق
عدم الشرط والا لم يكن العلم علما وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط اجاب المصنف عنه
بجوابين احدهما نقض تفصيلي والآخر نقض اجمالي اما الاول فتقريره ان يقال الامكان الذي هو
شرط صحة التكليف هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند حضور وقته واجتماع
شرائطه والفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ممكن بهذا المعنى فانه عند حضور وقته واجتماع
شرائطه يتاتى وقوعه من المكلف وامتناعه بسبب انتفاء شرطه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان
الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه وكون هذا الامكان شرطا
لصحة التكليف هو محل النزاع فان عندنا ان هذا الامكان شرط للامتثال وليس بشرط في صحة
التكليف فان التكليف لا يقتضي حصول المكلف به بل يقع التكليف لاجل الابتلاء واما الثاني
فتقريره انه لو صح ما ذكرتم لم يصح التكليف بما اذا جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه والتالي باطل
بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو صح لم يكن الامكان شرطا لانه تمثل

هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفاء شرط وقوعه قوله قالوا الوضع مع علم المامور
واحسب المعتزلة قالوا ايضا لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لصح التكليف بما علم
المامور انتفاء شرط وقوعه قياسا عليه والجامع كون كل واحد منهما معلوم عدم حصوله
والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بالفرق فان محل الوفاق
انما لم يصح التكليف به لانتفاء فائدة التكليف لان فائدة التكليف اما الامتثال او العزم عليه
واذا علم المامور امتناع الفعل يمتنع الامتثال منه ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصي
بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور قد يطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالترك والكراهة
قوله الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع قد ذكر في صدر الكتاب ان هذا المختصر منحصر
في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح ولما فرغ عن المبادي شرع في الادلة الشرعية
وقدمها على الاجتهاد والترجيح لانه ما لم يعرف الادلة واقسامها واحكامها لم يتمكن من معرفة كيفية
استثمارها ولا معرفة ترجيح بعضها على بعض والادلة قدم تعريفها وانما اراد بالشرعية ان يكون
طريق معرفته ولالتماس الشرع المشروع ولا فرق بين السمعية والشرعية عند الفقهاء والاصوليين مستفادا م
وانما انحصر الدليل الشرعي في الخمسة المذكورة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة
الرسول اولا والاول اما ان يكون معجزا وهو الكتاب اولا وهو السنة ويندرج فيها قول
الرسول عليه وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا من جهة الرسول اما ان يكون
صادرا ممن لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع اولا والثاني اما ان يكون حمل فرع على اصل لعلة
مشتركة بينهما وهو القياس اولا وهو الاستدلال وهذه الادلة الخمسة راجعة الى الكلام
النفسي لان اصلها الكتاب اما السنة فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
واما الاجماع فلان اصله اما الكتاب او السنة وعلى التقديرين يلزم رجوعه الى الكتاب واما

القياس والاستدلال فلان كلا منهما راجع الى معقول الكتاب او السنة او الاجماع
وعلى التقادير يلزم رجوعه الى الكتاب والكتاب بالحقيقة هو الكاشف عن الكلام
النفسي القائم بذات الله تعالى فيكون الجميع راجعا الى الكلام النفسي وهو نسبة
بين مفردين قائمة بالمتكلم اما كون الكلام النفسي نسبة فالعلم به ضروري واما كون النسبة
بين مفردين قائمة بالمتكلم فلانها لو لم تقم النسبة بين المفردين بالمتكلم لكانت النسبة
بينهما خارجية اي خارجة عن المتكلم اذ لا شك انها اما ان تكون قائمة بنفس المتكلم
او لا تكون قائمة بها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان بطلان التالي ان النسبة بين مفردين
يتوقف حصولها على تعقل مفرديها ولا شيء من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل
شيء فهذه النسبة لا تكون خارجية فتكون قائمة بالمتكلم قوله الاول الكتاب القران
وهو الكلام لما كان الكتاب اصلا للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم السنة على
الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على القياس لكون الاجماع سالما عن الخطاء
وذكر في الكتاب مقدمة وثلث مسائل وخاتمة اعلم ان الكلام يطلق على الالفاظ
الدالة على ما في النفوس تقول سمعت كلام فلان ويطلق على مدلول الالفاظ وهي
المعاني التي في النفس كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والاصولي يبحث في الكلام بالمعنى الاول والمتكلم يبحث في الكلام بالمعنى الثاني ولذلك اعرض
المصنف عن الكلام النفساني وقيد في تعريف الكتاب الذي هو القران بالمنزل ليخرج النفساني
وايضا يخرج عنه كلام البشر وقوله للاعجاز وهو قصد اظهار صدق دعوى النبي
الرسالة عن الله تعالى ليخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية
والكتب المنزلة على الانبياء ان لم نقل يكون نزولها للاعجاز وقوله بسورة منه

وارادوا بعضا مخصوصا يساوي في القدر الكوثر التي اقصر سورة تخرج الآية وبعضها والصالح
الكتب المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم
يكن الاعجاز بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على مجموع القرآن ويلزم منه ان لا يسمى
بعض القرآن قرآنا الا بالمجاز وقول الاصوليين في حد الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف
نقلا متواترا حد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان معرفة ما نقل الينا متواترا يتوقف
على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا متواترا لا يتصور كونه
منقولا الا بعد وجود المصحف وبعد النقل ووجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن
لان وجود المصحف فرع على اثبات السور والايات فيه واثباتها فرع على تصورها وكذا
النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف لا يمكن الا بعد تصوره فتكون معرفة ما نقل الينا متواترا
موقوفة على وجود المصحف ونقله وهما موقوفان على تصور القرآن فتكون معرفة ما نقل الينا متواترا
موقوفة على تصور القرآن لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فتكون
لو عرف القرآن به لو عرفنا الشيء بما يتوقف عليه وهو باطل قال بعض الشارحين في تقرير المصنف اعترض
على هذا الحد بلزوم الدور فان الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن لما عرفت من
ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن بهما لزم الدور وهذا الكلام مع مخالفته لما في
المتن لا توجيه له اصلا اما كونه مخالفا لما في المتن فلان المصنف لم يقل ان الحكم بوجود المصحف
ونقله فرع تصور القرآن بل قال وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن واما انه لا توجيه له
اصلا فلان قوله الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن غير مستقيم وقوله لما عرفت ان التصديق
مسبوق بالتصور قلنا هذا مسلم ولكن لا يفيد هاهنا لان الحكم بوجود المصحف مسبوق بتصور
المصحف والوجود لا بتصور القرآن وعلى تقدير ان يكون الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوقا

بتصور

بتصور القرآن لا نسلم انه لو عرف القرآن بالمصحف والنقل يلزم الدور وانما يلزم ان لو عرف
القرآن بالحكم بوجود المصحف ونقله واعلم ان التعريف الذي ذكره المصنف ذكره حجة الاسلام
في المستصفى ولقائل ان يقول يدفع التعريف بالعناية بان يقول هذا التعريف انما ذكر
لغير المثبت والاثبات والنفي لا يستدعيان تصور القرآن الا بالنسبة الى المثبت قوله
مسئلة ما نقل آحادا اقول ليس بقرآن للقطع بان المسئلة الاولى في بيان ان ما نقل آحادا ليس
بقرآن وذلك لانا قاطعون بان العادة تقتضي بان مثل هذا الكتاب الذي يكون هاديا للخلق
معجزا على وجه لو اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا بسورة من مثله لم يقدروا
عليه يمتنع ان لا يتواتر في تفاصيله اي في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي
تتوفر على نقله الى ان يصير شايعا مستفيضا متواترا فاذا لم يبلغ الى حد التواتر يقطع بانه
ليس منه قوله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت اعلم ان الامة
اجمعوا على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
الرحيم من القرآن ثم اختلفوا في انها هل هي من القرآن في اوائل السور سوى التوبة
ام لا فقال الشافعي رح انه من القرآن في اوائل السور ثم تردد في انها هل تكون في اول كل
سورة آية برأسها او هي مع اول آية من السورة آية ومن الاصحاب من حمل التردد على انها
هل هي من القرآن في اول كل سورة او لا وقال حجة الاسلام حمل تردد قول الشافعي على الاول
اصح وقال فريق من الاصوليين منهم القاضي ابو بكر انها ليست من القرآن في اوائل السور
واما ابو حنيفة فلم ينص على انها من القرآن في اوائل السور ام لا وقال يسر بها في الصلوة
اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف وقوة الشبهة الى قوله من الجانبين يمكن ان يكون
جوابا لسؤال توجيهه ان يقال اما ان يحكم بكون التسمية من القرآن في اوائل السور او يحكم

بكونها ليست من القرآن فيها وايا ما كان يلزم تكفير طائفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل
ما ليس بقرآن قرآنا او انكار ما هو من القرآن وكل واحد منهما موجب للكفر تقرير الجواب
ان يقال لم يلزم تكفير واحد من الفريقين لان قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير
من الجانبين فان قيل عند المصنف ان الدليل الدال على كون التسمية في اوائل السور
قوة ح ليست بقرآن قطعي فلا يصح اطلاق الشبهة على ذلك الدليل لان قوة الشبهة انما تطلق عند
عند الكل صح تعارض الادلة الظنية اجيب عنه بان ذلك الدليل وان كان قطعيا عند الخصم ليس بقطعي
فبهذا الاعتبار صح اطلاق الشبهة عليه قال بعض الشارحين والاولى ان يقال ان التكفير
انما يلزم عند مخالفة القطعي ولا مخالفة للقطعي ههنا وفيه نظر لان هذا الجواب لا يستقيم على
مذهب المصنف لان مذهبه ان القطع دال على انها في اوائل السور ليست بقرآن ثم
ذكر المصنف انها في اوائل السور ليست بقرآن قطعا لانا نقطع بانها لم تتواتر قرآنا في اوائل السور
فكل ما لم يتواتر لا يكون قرآنا قطعا فالتسمية لا يكون قرآنا قطعا في اوائل السور كغيرها الذي لم
يتواتر وذكر انها قد تواترت بعض آية في سورة النمل فلا مخالفة في انها قرآن في سورة النمل
لان المتواتر مقطوع والمقطوع لا يخالف فيه قوله قولهم مكتوب بخط المصحف قول
ابن عباس اعلم ان القائلين بان التسمية في اوائل السور من القرآن ذكروا دليلين احدهما
ان التسمية في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف بحيث لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف
القرآن ح ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القرآن لانها لو لم تكن من القرآن لمنع الصحابة من ان يكتب
بخط المصحف لانهم كانوا بالغوا في حفظ القرآن وصيانته وتجريده عما ليس منه حتى لم ينقلوا
من كتبة اسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره الثاني
انه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سرق الشيطان من الناس آية الى ان

تدرك

تدرك التسمية في اول كل سورة ولم ينكر عليه احد فدل قوله مع عدم الانكار على
انها من القرآن في اوائل السور اجاب المصنف عن هذين الدليلين انهما لا يفيدان
الا ظنيا وما يقابله وهو انها لو كانت من القرآن لتواترت قطعي والظني
لا يعتد اذا كان مقابله قطعيا فقوله قولهم مبتدأ وقوله لا يفيد خبره
قوله وقولهم لا يشترط التواتر في محل هذا اشارة الى جواب ايراد على ما
اجاب المصنف عن الدليلين تقرير الايراد ان يقال لا نسلم ان الدليل القطعي
دال على ان التسمية في اوائل السور ليست بقرآن قوله لانا نقطع بانها غير متواترة
في اوائل السور قلنا التسمية في اوائل السور وان لم يتواتر كونها من القرآن لم يلزم ان
لا يكون قرآنا لان ثبوت التسمية في القرآن متواتر قطعا لا نزاع فيه والتواتر في المحل والوضع
ليس بشرط بعد ثبوت شيء هو من القرآن بحسب المتن والحاصل ان التواتر يشترط في ثبوت
ما هو من القرآن بحسب المتن ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الآحاد فالتسمية [illegible]
وان لم يتواتر في اوائل السور قرآنا لم يلزم ان لا يكون قرآنا قطعا فلا يدل القاطع على انها ليست
من القرآن في اوائل السور تقرير الجواب ان يقال القول بان التواتر لا يشترط
في المحل والوضع ضعيف ومع ضعفه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز
اثبات ما ليس بقرآن من المكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين وفبأي آلاء ربكما
تكذبان اما بيان ضعفه فهو ان العادة تقضي بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب
فيما هو مثل القرآن من عظم قدر اما بيان لزوم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر
فلانه اذا لم يشترط التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن
وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا وما جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه اما بيان لزوم

جواز اثبات كثير مما ليس بقرآن من المكررات فلانه اذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن
فبعد ذلك يجوز اثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الآحاد فجاز ان يكون بعض افراد
المكرر قرآنا ثبت بالتواتر وبعضها غير قرآن ثبت بنقل الآحاد وكل واحد من الجوازين
منتف قطعا فيلزم انتفاء عدم اشتراط التواتر بحسب المحل فقوله فلو لم مبتدأ وقوله
ضعيف خبره وقوله يستلزم جواز سقوط خبر بعد خبر وقوله وجواز اثبات عطف على
قوله وجواز سقوط قوله لا نعلم انه لا يجوز ولكنه اتفق تواتره ذلك لانا نقول هذا ايراد على
ما اجاب به المصنف عن الايراد الاول توجيهه ان يقال لا نسلم انه لا يجوز الاسقاط والاثبات بل يجوز
ان لم يمنع مانع يمنعها لكن قد اتفق تواتر المكرر فيما هو مكرر والتواتر منع جواز الاسقاط والاثبات
اجاب المصنف عنه بجوابين احدهما انه لو كان جواز الاسقاط متحققا فلو قطعنا النظر عن ذلك الاصل
الذي هو اتفاق تواتر المكرر لم يقطع بانتفاء سقوط المكرر لان الموجب للقطع بانتفاء سقوط المكرر
هو تواتر المكرر المانع عن جواز السقوط وليس كذلك انا نقطع بانتفاء سقوط المكرر من القرآن
سواء قطع النظر عن تواتر المكرر او لم يقطع والدليل قائم على انتفاء جواز السقوط وهو
ما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن الثاني انه لو كان كما ذكرتم يلزم جواز
ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات في الزمان المستقبل وذلك لان الجواز وان انتفى
في الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر لكن جاز ان ينتفي التواتر في الزمان المستقبل فيلزم جواز
السقوط والاثبات فيه قوله القراءات السبع متواترة فيما ليس المسئلة الثانية في ان   مسئلة م
القراءات السبع متواترة والمراد من القراءات السبع القراءات المنسوبة الى القراء السبعة وهم نافع
وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة
وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كملك بغير الالف الذي نسب
الى نافع

الى نافع وابن كثير وابن عامر وحمزة وابي عمرو باسناد صحيح مكتوب في مصحفهم بغير
الالف مستقيما وجهه في العربية وكمالك بالالف الذي نسب الى الكسائي وعاصم
باسناد صحيح ايضا مكتوبا في مصحفهما بالالف مستقيما وجهه في العربية والدليل على ان
القراءات السبع متواترة انها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير قرآن والتالي
ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان بعض القرآن كملك ومالك قراه بعضهم بعض
القراء وقراه بالالف بعضهم فاما ان يكون كل واحد منهما قرآنا فيلزم ان يكون بعض القرآن غير
متواتر اذ التقدير ان بعضها غير متواتر او يكون بعضها قرآنا دون بعض وهو تحكم باطل لان
كل واحد منهما مساو في كونه قرآنا وعدمه او لا يكون واحد منهما بقرآن فيلزم ان لا يكون
بعض القرآن قرآنا وهو باطل باتفاق قوله مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل
فصيام ثلثة المسئلة الثالثة في ان العمل بالشاذ وهو ما نقل آحادا غير جائز مثل
فصيام ثلثة ايام متتابعات فان زيادة متتابعات بعد قوله ايام نقلت آحادا فلا
يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لنا انه لا يصح العمل به لانه   وابو حنيفة جوز العمل بالشاذ واحتج به على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين
ليس بقرآن اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الخبر الذي يصح العمل به ما رواه الراوي
مصرحا بانه خبر عن الرسول عليه السلام وهذا ليس كذلك قالت الحنفية يتعين احدهما
اما القرآن واما خبر الآحاد لانه ان ثبت كونه قرآنا فذاك وان لم يثبت كونه قرآنا فلا اقل
من كونه خبر الواحد وعلى التقديرين يجب العمل به اجاب المصنف عنه بانا لا نم انه يتعين
احدهما ولا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يجب ان يكون خبر الواحد وذلك لان الراوي
لم يذكر على ان يكون خبرا فيجوز ان يكون مذهبا للراوي وذكره بيانا لمعتقده وان سلم انه
اذا لم يثبت كونه قرآنا يجب ان يكون خبرا لكن لا نم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه

لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لا يصح العمل به قوله
المحكم المتضح المعنى والمتشابه بمقابلة اما لاشتراك لما فرغ من المسائل الثلث حيث بحث
الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لان القرآن شملهما كما قال تعالى منه آيات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات والمحكم المتضح بحيث لا يتطرق اليه اشكال ولا التباس والمتشابه
مقابله وهو ما التبس معناه على السامع اما لاشتراك مثل قوله تعالى ثلثة قروء او لاجمال
مثل ان يكون في مفهوم المتواطي اجمال كقوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة او ظهور تشبيه
كقوله والسموات مطويات بيمينه وكقوله يد الله فوق ايديهم ولما وقع في قوله تعالى والراسخون
في العلم لا على الا الله لانه لو كان للاستيناف لزم الوقف على الا الله فيجب ان لا يعلم الراسخون
في العلم تأويله فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم وهو بعيد فان قيل لو كان الواو للعطف
لزم ان يكون قوله تعالى يقولون آمنا حالا للراسخون فقط لامتناع ان يقول سبحانه وتعالى
آمنا فيلزم اختصاص المعطوف بالحال وهو غير جائز اجيب بان اختصاص المعطوف
بالحال يجوز حيث لا لبس قوله الباب الثاني في السنة لما فرغ من الكتاب
شرع في السنة وذكر احكامها في اربع مسائل المسئلة الاولى في بيان ان الانبياء هل هم معصومون
ام لا وهذه المسئلة كالمقدمة للمسائل الاخر لان السنة لما كانت منقسمة الى الافعال والاقوال
والتقارير وجب ان يبحث اولا عن الافعال والاقوال انها هل يكون حجة يجب علينا التاسي
بها ام لا وذلك انما يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا يمتنع عقلا ان
يصدر قبل البعثة من الانبياء معصية صغيرة كانت او كبيرة وخالفهم الروافض مطلقا اي لا
يجوزون ان يصدر عنهم قبل البعثة معصية صغيرة كانت او كبيرة وخالفهم المعتزلة الا في الصغائر
اي لا يجوزون ان يصدر عنهم الكبائر ويجوزون ان يصدر عنهم الصغائر قبل البعثة ومعتمد الفريقين

التقبيح

التقبيح العقلي لان ارسال من لم يكن معصوما من الكبائر كما هو عند المعتزلة ومن الكبائر
والصغائر كما هو عند الروافض يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمة فيكون قبيحا
عقلا واما بعد البعثة والرسالة فالاجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام
وما يتعلق بها لان المعجزة قد دلت على صدقهم فيها فلو جاز كذبهم فيها لبطل دلالة
المعجزة واختلفوا في جواز صدور الكذب منهم غلطا فجوزه القاضي وقال دلالة المعجزة
على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا واما صدر عنهم غلطا فالمعجزة لا تدل عليه
اي على صدقهم فيه واما غير الكذب من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكبائر
مطلقا والصغائر الدالة على خسة فاعلها ونقص مروته كسرقة كسرة واما غير الكبائر
والصغائر الخسيسة فالاكثر على جواز صدورها عنهم قوله مسئلة فعله عليه السلام ان وضح فله
المسئلة الثانية في ان فعل الرسول عليه السلام هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا
ام لا الفعل الصادر عن الرسول عليه السلام لا يخلو اما ان يتضح فيه امر الجبلة اي يكون
مقتضى طبع الانسان وجبلته ام لا والاول كالقيام والقعود والاكل والشرب والثاني
لا يخلو اما ان يتضح فيه تخصيصه عليه السلام بذلك الفعل اولا والاول كالضحى والوتر والتهجد
والمشاورة والتخيير لنسائه بينه وبين زينة الدنيا فانه عليه السلام مخصص بوجوب هذه الافعال
عليه وكالوصال والزيادة على اربع فانه عليه السلام مخصوص باباحتها له فهذه ثلثة اقسام
والاولان واضح لا نزاع لاحد فيهما فان الاول منها حكمه وحكم امته فيه الاباحة والثاني
مختص به لسنا متعبدين به واما الثالث وهو الذي لم يتضح فيه امر الجبلة ولا التخصيص
لا يخلو من ان يتضح فيه انه بيان لقول مجمل اولا والاول اعتبر اتفاقا في مقتضى القول
المجمل سواء وضح كونه بيانا بقول كالافعال الصادرة عن الرسول عليه السلام في الصلوة

والحج فانه وضح كونها بيانا بقوله عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
او وضح كونه بيانا بقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل لم يبينه حتى وقعت الحاجة الى بيانه ففعل
فعلا صالحا للبيان فانه وضح كون ذلك الفعل الصالح بيانا لذلك القول المجمل بقرينة الحال
كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل اليد الى المرفق
فانه بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق والثاني وهو الذي لم يتضح كونه بيانا لقول
مجمل لا يخلو اما ان يعلم صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة او لا فان علم صفته
فامته مثله في حكم ذلك الفعل سواء كان عبادة او غيرها عند اكثر الاصوليين وهو المختار عند
المصنف وقيل ان كان عبادة فامته مثله فيها والا فلا وهذا مذهب ابي علي وابن خلاد وقيل
كالمعلم اي حكم ما علم صفته كحكم ما لم يعلم صفته واما اذا لم يعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسة
مذاهب الاول الوجوب وهو مذهب ابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة الثاني الندب وهو مذهب امام الحرمين وقد قيل انه احد قولي الشافعي
الثالث الاباحة وهو مذهب مالك الرابع التوقف وهو مذهب حجة الاسلام وجماعة
من اصحاب الشافعي الخامس التفصيل بانه ان ظهر منه قصد القربة فندب والا فمباح وهو المختار
عند المصنف فتبين من هذا ان افعاله على خمسة اقسام ثلثة منها لم يقع فيها نزاع واثنان
منها وهما الاخيران اعني ما علم صفته وما لم يعلم فقد اختلفوا فيهما قوله لنا القطع بان الصحابة
كانوا يرجعون الى فعله المعلوم لما فرغ عن تحرير المذاهب شرع في الاحتجاج عليها فبدا
باثبات المذهب المختار عنده في القسمين وتمسك بوجهين في اثبات ما علم صفته فامته مثله
احدهما الاجماع وبيانه انا نقطع بان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم
صفته من الوجوب والندب والاباحة عند كل حادثة ويقتدون بالرسول عليه السلم

في ذلك

في ذلك الفعل من غير نكير احد منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلم للحجر الاسود والى تقبيله
لنسائه وهو صائم وذلك دليل اجماعهم على ان حكم الامة حكمه عم في الفعل الذي علم صفته
والا لم يفد المراجعة لهم الثاني الاية وهو قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ووجه التمسك به ان الله تعالى علل
نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج الرسول عم زوجة دعيه زيد
رضي الله عنه فلو لم يكن حكم الامة حكمه عم في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل في الاية في م
معنى لانه ح لا يلزم من نفي الحرج عنه نفي الحرج عن المؤمنين ولما فرغ عن اثبات المذهب
المختار في القسم الاول شرع في اثبات المذهب المختار في القسم الثاني وهو ان ما لا يعلم
صفته ان كان عبادة فندب والا فمباح لان الفعل الذي لم يعلم صفته ان ظهر منه انه قصد
حال اتيانه بذلك الفعل القربة او لم يظهر فان كان الاول فندب لانه لما قصد القربة دل على
رجحان فعله على الترك لانه لو لم يكن الفعل راجحا لم يقصده قربة فلزم الوقوف عند الرجحان
وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك
زيادة لم تثبت لان الاصل عدم الذم بترك الفعل لان البراءة الاصلية ثابتة واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا
راجحا وان كان الثاني وهو الذي لم يظهر منه انه قصد به القربة فمباح لان الجواز ثابت اذ
الاصل عدم الذنب في فعله عليه السلام ووقوع الذنب في فعله نادر مغلوب والنادر المغلوب
فلان الاصل وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت اذ لا وجوب ولا ندب الا
بدليل ولم يثبت دليل واذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب والندب تعين الاباحة وايضا
لو لم تكن الاباحة راجحة في صورة ثبوت الجواز مع عدم قصد القربة لما فهم الاباحة من قوله
تعالى زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج لامتناع ترجيح المرجوح او المساوي لكنها فهمت

يعني ان يكون مندوبا لان المباح لا يكون فعله راجحا ح

لا اباحة فيكون لا اباحة راجحة فيعين ان يكون مباحا قوله الموجب وما اتاكم الرسول واجيب
لما فرغ عن اثبات مذهبه فيما لا يعلم صفته شرع في تزييف دلائل القائلين بالوجوب فيما لا يعلم
صفته وهما ان دلائلهم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعني الدليل منها فذكر
اولا الدلائل الماخوذة من الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس اما الماخوذ من الكتاب
فمنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه والتمسك به انه امر باخذ ما اتى به الرسول عليه
اي بامتثال ما اتى به لان الاخذ ههنا هو الامتثال مجازا والامر للوجوب فيكون امتثال
ما اتى به الرسول واجبا ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم يعلم صفته فيكون امتثاله واجبا
اجاب المصنف عنه بان قوله تعالى وما اتيكم بمعنى ما امركم والذي يدل على ذلك انه ذكر في
مقابلته قوله وما نهاكم عنه والامر يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذي لم يعلم صفته واجبا
ومنها قوله تعالى فاتبعوه فانه يدل على وجوب متابعته والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله
فيكون مثل فعله واجبا اجاب عنه بان المراد بالمتابعة هي المتابعة في الفعل على
الوجه الذي فعله اي ان كان الرسول عليه السلام فعله على قصد الوجوب كانت المتابعة
هي الاتيان بالفعل على قصد الوجوب وان كان على قصد الندب فالمتابعة هي الاتيان على
قصد الندب او المراد من المتابعة هي المتابعة في القول وهي الامتثال لقوله او المراد المتابعة
في الفعل والقول معا وعلى التقادير لم يلزم وجوب الفعل الذي لم يعلم صفته اما على التقدير الاول والثالث
فلان الاتباع في الفعل على الوجه الذي فعله انما يتصور اذا علم صفة الوجوب واما على التقدير الثاني
فلان المتابعة في القول لا تستلزم وجوب الفعل الذي لم يعلم صفته ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فهو لا ايمان بها فيكون مضمون الآية
راجعا الى جملة شرطية فكانه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلكم اسوة حسنة في رسول

[illegible]

الله فوجب التاسي بفعل النبي عليه السلام لانه لو لم يكن التاسي به واجبا لجاز تركه والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان ما ليس بواجب يجوز تركه واما بيان انتفاء التالي فلانه
لو جاز ترك التاسي لجاز ترك الايمان بالله واليوم الآخر والتالي باطل والا يلزم جواز الكفر
فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التاسي به لازم للايمان بالله واليوم الآخر وجواز
ترك اللازم يستلزم جواز ترك الملزوم اجاب المصنف عنه بان المعنى من التاسي اتباع
الفعل على الوجه الذي فعله فلا يتصور وجوب التاسي في الفعل الذي لم يعلم صفته قوله
بالواضح بعلمه فخلعوا واقرهم لما فرغ عن دلائلهم الماخوذة من الكتاب مع الجواب
شرع في دلائلهم الماخوذة من السنة وذكر منها دليلين احدهما انه لما خلع الرسول عليه السلام
نعله في صلوة جنازة فهموا وجوب الخلع عليهم فخلعوا نعالهم فسالهم النبي عليه السلام لم
خلعتم نعالكم فقالوا في جوابه لانك خلعت فاقرهم الرسول على استدلالهم ولم يبين علة
اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم فعلم انهم فهموا اذ فيه ان
فهموا فلولا ان الفعل الذي لم يعلم صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم على استدلالهم
ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به اجاب المصنف عنه بان فهم الوجوب ليس بمجرد
الفعل بل بواسطة قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب
المتابعة اولا ثم انما خلعوا لكونه واجبا عليهم بل لانهم قصدوا القربة بخلع الرسول عليه السلام
الثاني انه عليه السلام امر الصحابة عام الحديبية بالتمتع وهو ان يعتمر غير المكي اي من على مسافة
القصر من مكة في اشهر الحج ثم يحرم بالحج من مكة في تلك السنة ولم يتمتع فقالوا انك امرتنا
بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه السلام
اجاب المصنف عنه بانهم فهموا وجوب متابعته من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم

ينكر بل تنزه عند المختصر واجب
به فلو ان فعله
على الامة لانكر عليهم
الرسول عليه السلام

او انهم ما فهموا وجوب متابعته من فعله بل فهموا ان متابعته مندوبة بسبب فهم القرينة
من فعله قوله قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال هذا دليل ماخوذ من الاجماع تقريره
انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال رجع عمر الى عائشة
وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير
انزال اجاب المصنف عنه بانا لا نم ان وجوب الغسل لالتقاء الختانين بغير انزال استفادوا
من حكايته فعله عليه السلم بل استفادوا من قوله وهو اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
وانما رجع عمر الى عائشة ليعلم انه هل يكون امرا علموا اتفاقا لفعله ام لا اولانهم اجمعوا على
وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال لان فعله عليه السلم وقع بيانا لقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في وجوب اعتبار مثل هذا الفعل اولان الغسل
شرط الصلوة وقد بين الرسول عم مساواة تداول منه فيما تعلق بالصلوة بقوله صلوا
كما رايتموني اصلي ففهموا وجوب الغسل لذلك لا لان فعله الذي لم يعلم صفته واجب او
لان الصحابة فهموا ما حكته عائشة الوجوب فيكون من القسم الذي علمت صفته قوله
قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم تتعينا هذا دليل ماخوذ من الناس توجيهه ان يقال ان فعله
الذي لم يعلم صفته دائر بين كونه للوجوب ولغيره فالاحوط ان يحمل على الوجوب قياسا
على وجوب قضاء الصلوات الخمس على من ترك واحدة منها ونسيها فانه لما لم يتعين الواحد الذي
تركها حكم بوجوب قضاء الجميع لانه احوط وعلى وجوب الكف في المطلقة التي لم يعين فانه
اذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت المطلقة بغيرها بان نسيها فانه يجب الكف
عنهن جميعا لانه احوط ايضا اجاب المصنف عنه بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه ثابت
لتعين الاحتياط في الاول دون الثاني فان الاحتياط انما يتعين فيما ثبت وجوبه كالصلوة الخامسة

وكالكف عن المطلقة او كان الوجوب هو الاصل كصوم يوم ثلثين من رمضان فانه
اذا غم ليلة ثلثين من رمضان يحتمل ان يكون يوم ثلثين من رمضان فيحكم بوجوب
صومه بناء على انه الاصل لان الاصل بقاء الشي على ما كان عليه والوجوب لما ثبت في
المقيس عليه علمنا فيه بطريق الاحتياط ولم يثبت في المقيس ولم يكن الوجوب فيه اصلا
فلم نعمل فيه بطريق الاحتياط قوله الندب الوجوب يستلزم التبليغ ولا اباحة
لما فرغ عن ابطال مذهب القائلين بالوجوب شرع في ابطال مذهب القائلين بالندب
وذكر من دلايلهم دليلا تقريره ان فعله الذي لم تعلم صفته ليس بمحظور ولا مكروه بالاتفاق
فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والوجوب منتف لانه لو كان للوجوب لاستلزم
التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك والتالي باطل والا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم
والاباحة ايضا منتفية لان الاباحة لا توصف بانها حسنة وهذا الفعل حسن لقوله تعـ
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فتعين الندب اجاب المصنف عنه بان هذا
الدليل ضعيف لانا لا نسلم انه ليس للوجوب قوله الوجوب يستلزم التبليغ ولم يبلغ
قلنا لا نم استلزام الوجوب للتبليغ وقوله تعالى بلغ لا يدل على تخصيص الوجوب
بالتبليغ ولئن سلمنا وجوب التبليغ ولكن لا نسلم انه لم يبلغ بل بلغ بدليل قوله تعالى فاتبعوه
ولئن سلمنا ان دليلكم نفى الوجوب ولكنه نفى الندب ايضا وذلك لانه لو كان تنبيذ جو
للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك والتالي باطل والا لعلم صفته فيلزم
بطلان المقدم وايضا لا نسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالى لقد كان لكم لا يدل على
حسن التاسي به بل على حسن التاسي لان الحسنة صفة للاسوة ثم جاز ان يكون
للاباحة ويكون التاسي بها حسنا بان يوتى بها على الوجه الذي اتى به من غير اختلاف

قوله والإباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده القائلون بإباحة الفعل الذي لم تعلم
صفته قالوا إن الإباحة هو المتحقق لأنه قد ثبت رفع الحرج عن الفعل والترك
وزيادة الوجوب والندب إنما تثبت بدليل ولم تجد دليلا فوجب الوقوف عند
الإباحة أجاب المصنف عنه بأن هذا إنما يستقيم إذا لم يظهر قصد القربة أما إذا ظهر
قصد القربة يثبت الندب لأن ظهور قصد القربة دليل رجحان الفعل على الترك لأن المباح
لا يقصد به قربة قوله مسئلة إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فإن كان كمضي المسئلة
الثالثة في أن تقرير الرسول عليه السلام وهو ما فعل في حضرته ولم ينكره هل هو حجة أم لا إذا
علم الرسول بفعل صدر من المكلف ولم ينكر الرسول عليه السلام على ذلك الفعل وكان
قادرا على إنكاره فإن كان ذلك الفعل مما سبق الرسول عليه السلام تحريمه ولم يتصور نسخه
كمضي كافر إلى كنيسة فلا أثر لسكوت النبي عليه السلام اتفاقا أي عدم إنكار الرسول عليه السلام ذلك
الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق وإلا وإن لم يكن ذلك الفعل كمضي كافر إلى كنيسة بل ظن فإنه
لم يسبق تحريم ذلك الفعل دل على جواز ذلك الفعل عدم إنكار الرسول عليه السلام إياه وإن سبق
تحريم ذلك الفعل كان عدم إنكاره عليه نسخ التحريم ذلك الفعل وإلا أي وإن لم يدل عدم الإنكار
على الجواز فيما لم يسبق تحريمه وعلى النسخ فيما سبق تحريمه لزم أن يرتكب الرسول عليه السلام فعلا محرما
لأن ترك الإنكار مما هو محرم مع القدرة على الإنكار يكون حراما على الرسول عليه السلام والتالي
باطل لأن مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبي عليه السلام فإن استبشر الرسول عليه السلام
بذلك مع عدم الإنكار كان استبشاره بذلك الفعل أوضح دليل على جواز ذلك
الفعل ولهذا تمسك الشافعي في جواز إثبات النسب بالقيافة باستبشار النبي عليه السلام
وترك إنكاره لقول المدلجي حيث المدلجي بزيد وأسامة رضي الله عنهما وهما تحت

قطيفة

قطيفة وقد ظهرت للمدلجي أقدامهما فقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض فذكر قصته
للرسول عليه السلام فاستبشر الرسول عليه السلام بقوله ولم ينكره فلولا أن القيافة حجة يجوز
إثبات النسب بها لما استبشر الرسول عليه السلام بقوله ولأنكره وقد أورد القاضي أبو بكر
على الشافعي أن ترك إنكار الرسول عليه السلام لقول المدلجي لا يدل على جواز إثبات النسب
بالقيافة وذلك لأن ترك الإنكار إنما كان لأن قول المدلجي كان موافقا للحق وهو ظاهر
الشرع المقتضي لثبوت النسب لا أن النسب يثبت بالقيافة واستبشار الرسول
بقوله إنما هو لأجل إلزام الخصم بما على أصله الذي هو القيافة لأن المنافقين تعرضوا
لنسب أسامة وطعنوا فيه ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع وكانوا
يعتقدون القيافة في إثبات النسب فلما كانت القيافة التي هي أصلهم كذبتهم استبشر
الرسول عليه السلام بذلك أجاب المصنف عنه بأن القيافة إذا لم يكن طريقا صالحا لثبوت النسب
لم يجز للنبي عليه السلام ترك إنكارها وإن كانت موافقة للحق لأن موافقة الحق لا تمنع الإنكار
إذا كان الطريق منكرا لأن ترك الإنكار يوهم حقية الطريق وإلزام الخصم إنما حصل
بالقيافة المقررة عنده وإنكار الرسول عليه السلام القيافة لا يرفع إلزام الخصم لأنه يمكن إلزام
الخصم بالأصل الذي تقرر عنده وإن كان الملزم منكرا لذلك الأصل وح لا يصلح الإلزام
أن يكون مانعا من الإنكار فلو كان منكرا لأنكره ولم يستبشر به لأن الاستبشار لا
مدخل له في الإلزام ويوهم حقية القيافة قوله مسئلة الفعلان لا يتعارضان المسئلة
الرابعة في تعارض أفعال الرسول بعضها مع بعض وتعارضها مع أقواله والتعارض بين الأمرين
تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه والفعلان إما أن يمتنع اجتماعهما في
زمان واحد أو لا والثاني لا تعارض بينهما أصلا كالصوم والصلاة والأول لا يمكن صدورهما

ثم قال بعده لا يجوز لي ولامتي مثل هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في
حقه ولا في حقنا لعدم وجوب تكرار الفعل ولعدم وجوب التاسي به وان كان الفعل
متاخرا فلا تعارض بالنسبة الينا لعدم وجوب التاسي واما بالنسبة اليه فان كان التلبس
بالفعل قبل التمكن فعلى الخلاف فعندنا نسخ وعند المعتزلة لا يتصور الفعل الا على سبيل
المعصية وان كان بعد التمكن فلا تعارض بالنسبة اليه ايضا الا ان يقتضي القول التكرار
وان كان القول شاملا للرسول عليه السلام بطريق الظاهر اي لا بصريحه مثل ان يقول وجب
على المسلمين كذا فالنسبة الينا كما تقدم وبالنسبة اليه يكون الفعل مخصصا لذلك القول
كما سيأتي في باب التخصيص ان فعله صلوات الله عليه مخصص للعموم قوله فان دل
الدليل على تكرره وتاسي والقول خاص به لما فرغ عن القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو
الذي دل الدليل على وجوب تكرر الفعل في حقه وعلى وجوب تاسي الامة به واليه اشار
بقوله فان دل الدليل على تكرره وتاسي وح لا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او
عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا معارضة في حق الامة سواء تقدم القول او الفعل لان القول
لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه السلام المتاخر ناسخ سواء كان قولا او فعلا الا ان يتقدم القول على
الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه ح لا معارضة
في حقه ايضا وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فلا معارضة في حق الامة لعدم تناول
القول لهم وفي حقه عليه السلام ثلثة مذاهب احدها انه يجب العمل بالقول لان الفعل يحتاج
الى القول في بيان وجهه وقوعه الثاني انه يجب العمل بالفعل لانه اقوى في البيان والثالث
المختار عند المصنف التوقف حتى يتبين التاريخ لانه يحتمل تقدم الفعل على القول
وبالعكس ولا يترجح تقدم احدهما على الآخر فالجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين

يحكم

تحكم باطل والمصنف اشار الى المذاهب الثلثة بقوله فثالثها المختار الوقف وان كان
القول خاصا بنا فلا معارضة في حقه عليه السلام لعدم القول او تاخر لعدم تناول القول له
وفي حق الامة المذاهب الثلثة الا ان المختار عند المصنف ههنا العمل بالقول ويتبين
بوجوه احدها ان القول اقوى دلالة من الفعل لان القول دال بنفسه على الوجوب
وغيره بلا واسطة لان القول وضع لذلك بخلاف الفعل فانه لم يوضع لذلك الثاني ان الفعل
مخصوص بالمحسوس لانه لا ينبئ عن المعقول والقول يدل على المحسوس والمعقول
فيكون القول اعم فائدة فهو اولى الثالث ان القول لم يختلف في كونه دالا والفعل اختلف فيه
والمتفق عليه اولى الرابع ان العمل بالفعل يبطل القول بالكلية اما في حقه عليه السلام فلعدم
تناول القول له واما في حق الامة فلوجوب العمل بالفعل ح والعمل بالقول لا يبطل الفعل
بالكلية لانه يبقى العمل بالفعل بالنسبة الى الرسول عليه السلام فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما
من وجه ولو عملنا بالفعل لم يمكن الجمع بين الدليلين ولو بوجه اول والقائلون بوجوب
العمل بالفعل قالوا الفعل اقوى دلالة من القول لان الفعل يتبين به القول لان مثل
قوله صلوا وحجوا وكذا خطوط الهندسة يدل على ان الفعل مبين للقول فان
بيان دعاوي الهندسة انما هو بشكل الخطوط والسطوح والدوائر فيكون الفعل اولى
اجاب المصنف ان البيان بالفعل وان وقع لكن البيان بالقول اكثر فهو اولى
وان سلم تساوي القول والفعل في البيان رجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه
الاربعة واما القول بالوقف ههنا فضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل باحدهما
اما الفعل او القول لان كلا منهما بالنسبة الينا ولا يمكن العمل بهما وقد ثبت رجحان
القول على الفعل فتعين المصير الى العمل بالقول بخلاف الصورة الاولى التي

حكمنا فيهما بالوقف فانا لسنا متعبدين بواحد منهما لانهما بالنسبة الى الرسول عليه
ولا يجب علينا الحكم بوجوب العمل باحدهما بالنسبة الى الرسول عليه فالحكم بالوقف فيهما
اولى وان كان الفعل عاما له ولنا فان علم التاريخ وتاخر القول فهو ناسخ لوجوب
تكرار الفعل في حقه ولوجوب التاسي في حقنا وان تاخر الفعل واشتغل به قبل
التمكن من الاتيان بمقتضى القول فنسخ الفعل القول عندنا الا ان يتناول القول
له ظاهرا فانه يكون الفعل ح مخصصا للقول وعند المعتزلة لا يتصور هذا الفعل
الا على سبيل المعصية وان اشتغل بالفعل بعد التمكن من الاتيان فان لم يقتض القول
التكرار فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار
والمصنف لم يفصل وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار الوقف في حقه والعمل بالقول في
حق الامة قوله فان دل الدليل على تكرره في حقه لا التاسي والقول هذا هو القسم
الثالث وهو ان يدل دليل على وجوب التكرار في حقه دون وجوب التاسي به فان كان
القول خاصا به او عاما له ولنا فلا معارضة في حق الامة بتقدم الفعل او تاخر لعدم
تناول الفعل لهم والمتاخر ناسخ للمتقدم في حقه عليه ان علم التاريخ وهذا انما يستقيم
اذا كان العام متاخرا ناسخا للخاص المتقدم او كان عموم القول له بطريق التنصيص
ومع هذا فيه تفصيل لا يخفى على من احاط بما قيل في القسم الثاني وان جهل فالمذاهب الثلثة
والمختار الوقف وان كان القول خاصا بالامة فلا معارضة اصلا لا في حقه ولا في حق الامة
سوا تقدم الفعل او القول لعدم توارد الفعل والقول على محل واحد قوله فان
دل دليل على التاسي به هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الدليل دالا على وجوب

التاسي به

التاسي به ولم يدل على تكرار الفعل في حقه فان كان القول خاصا به وتاخر
عن الفعل فلا معارضة اما في حقه فلعدم وجوب تكرار الفعل واما في حق الامة
فلعدم توارد الفعل والقول على محل واحد وان تقدم القول على الفعل فالفعل
ناسخ للقول قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول وفيه الخلاف المذكور وان
جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف وان كان القول خاصا بالامة فلا
معارضة في حقه لعدم القول او تاخر لعدم توارده على محل واحد وفي حق الامة
المتاخر سوا كان فعلا او قولا ناسخ للمتقدم فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة
والمختار العمل بالقول وان كان القول عاما له ولنا فحكمه كما تقدم اي ان الفعل كان ثم
متقدم فلا معارضة في حقه لعدم وجوب تكرار الفعل وفي حق الامة القول المتاخر
ناسخ للفعل قبل وقوع التاسي به وبعده ناسخ للتكرار في حقهم ان دل دليل على
وجوب التكرار في حقهم وان تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الاتيان
بمقتضى القول الا ان يتناوله العموم له ظاهرا فانه يكون الفعل تخصيصا للقول وفي
حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك الفعل فنسخ والا فتخصيص
وبعد التمكن له معارضة في حقه ولا في الامة ان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى
التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيلا وتحقيقا من الاحكام
والمصنف اهمله ونحن قد تعرضنا لبعض منها واعرضنا عن البعض تحرزا اعتمادا على
استخراج المحصل الفطن احكامه لقوة الباقي قوله الثالث الاجماع العزم والاتفاق
وفي الاصطلاح لما فرغ عن السنة شرع في الاجماع وذكر فيه مقدمة واثنتين وعشرين
مسئلة اما المقدمة ففي تعريفه واثباته واثبات العلم به وفي كونه حجة وفي الاجماع في اللغة

العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا
وفي اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف فالاتفاق كالجنس ويعني به الاشتراك اما في الاعتقاد
او القول او الفعل او اطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على
الاعتقاد وبقولنا المجتهدين يخرج عنه اتفاق غيرهم من المقلدين وبقولنا من هذه الامة
يعني امة محمد عليه السلام يخرج اتفاق المجتهدين من الامم السالفة وبقولنا في عصر يدخل اتفاق
مجتهدي كل عصر فانه اجماع اذ لا يشترط في الاجماع اتفاق هذه الامة في كل الاعصار ويخرج
اتفاق بعض المجتهدين في عصر وانما قال في امر ليدخل فيه الاثبات والنفي والقول والفعل
والشرعي والعقلي والعرفي وهذا التعريف لمن لم يشترط في الاجماع انقراض اهل العصر وقال
ان الاجماع ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حيث اوحي اما من اشترط انقراض اهل العصر
في الاجماع فينبغي ان يزيد في الحد الى انقراض العصر ليوافق مذهبه ومن قال ان الاجماع
لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حيث اوحي اي اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي
اهل العصر الاول بعد استقرار خلافهم لا ينعقد اجماعا وجوز وقوع هذا الاتفاق بعد استقرار
الخلاف من اهل العصر الاول يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ليخرج عن الحد اتفاق اهل
العصر الثاني لكون التعريف مطابقا لمذهبه ومن لم يجوز وقوع هذا الاتفاق من اهل العصر
الثاني بعد استقرار الخلاف بين اهل العصر الاول لم يحتج الى زيادة هذا القيد لان القيد
لا يزاد في التعريف لخروج غير المحدود من الممتنعات وحد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد
عليه السلام على امر من الامور الدينية وزيفه المصنف بانه يرد عليه بانه لا يوجد اجماع اصلا
لانه اعتبر اتفاق امة محمد عليه السلام وهي تتناول جميع المسلمين الى يوم القيامة ولا يتصور اجتماعهم
وعلى تقدير تخصيص الامة بالموجودين منهم في عصر لا يطرد الحد بتقدير عدم المجتهدين

في عصر

في عصر فان اتفاق اهل العصر الخالي عن المجتهدين على امر ديني واجماع حق
وليس باجماع اذ لا اعتداد بقول العوام وايضا لا ينعكس التعريف المذكور
التعريف بتقدير اتفاق المجتهدين على امر عقلي او عرفي لان حده لا يكون صادقا
على مثل هذا الاتفاق ضرورة اعتبار قيد الدينية في تعريفه وهو اجماع ويمكن ان
يدفع بالعناية انه اراد بامة محمد الموجودين في عصر فان امة محمد عليه السلام كما يجوز
اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة يجوز اطلاقه على الموجودين في عصر واراد
بالامة المجتهدين لانهم في محل الاعتبار وانما اداه بلفظ الامة دون المجتهدين ليكون
موافقا للقران والاحاديث الدالة على كون الاجماع حجة نحو وكذلك جعلناكم
امة وسطا لا يجتمع امتي على ضلالة وحد الغزالي للاجماع الشرعي فلا يكون
اتفاق امة محمد على امر عقلي او عرفي اجماعا عنده فلم يلزم عدم الانعكاس
قوله وخالف النظام وبعض الروافض لما فرغ عن تعريفه شرع في
بيان ثبوته والجمهور على انه يجوز ثبوت الاجماع وخالف النظام من المعتزلة
وبعض الروافض في جواز ثبوته وهم تمسكوا في عدم جوازه بوجهين الاول
قالوا يمتنع ثبوت الاجماع لان اتفاق المجتهدين على حكم انما يمكن اذا انتقل اليهم الحكم صح
لان الاتفاق انما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ومعرفتهم بذلك الحكم لا يحصل الا
بنقله اليهم ونقل الحكم اليهم ممتنع لان المجتهدين منتشرون في مشارق الارض
ومغاربها والعادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم اجاب المصنف عنه
بانا لا نم ان العادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم وذلك لان المجتهدين
كانوا مجدين في الفحص عن الاحكام باحثين عن ادلتها ومع الجد والبحث يمكن نقل الاحكام

اليهم وان كانوا منتشرين في اقطار الارض قوله قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل
هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الاجماع ممتنع ثبوته لان المجتهدين اذا اتفقوا على
امر فاتفاقهم لا بد ان يكون عن سند والا لكان خطأ فح ان كان الاتفاق عن دليل قاطع
فلا بد وان يكون القاطع في كل اجماع منقولا الينا لان العادة تحيل عدم نقل
القاطع الذي تتوفر الدواعي الى نقله لكن لم ينقل القاطع الينا في كل اجماع وان
كان عن ظني فلا بد وان يتفق الآراء بواسطة ذلك الظني حتى يمكن اتفاقهم عادة
لكن اتفاق جميعهم في الظني ممتنع لاختلاف قرائحهم في مقتضى الظني فان الظني قد يوجب
الحكم في قريحة ولا يوجب في اخرى اجاب المصنف عنه بالمنع في المقدمتين بانا لا نسلم انه
لو كان اتفاقهم عن قاطع لوجب ان ينقل القاطع الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع
ان لم يستغن عن نقل القاطع وهو ممنوع فانه قد يستغنى عن القاطع بحصول الاجماع ولا نسلم
ان الظني يمتنع الاتفاق فيه عادة واختلاف القرائح انما يكون لو لم يكن الظني جليا اما اذا كان
جليا يجوز تساوي القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع القرائح قوله تستحيل ثبوته قالوا حج
عادة لخفا هذا دليل على استحالة ثبوت الاجماع عن المجتهدين بعد جوازه اي على
استحالة العلم بثبوت الاجماع بعد تجويز ان العادة تقضي بانه تستحيل العلم بثبوت الاجماع
لخفاء بعض المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وصله او انقطاعه عن الناس بحيث لا
يخالط الناس بعد ان علم وجوده او لوقوعه في الاسر فلم يتمكن من الالتحاق بسائر العلماء
او لخموله بمعنى انه لا يعرف كونه مجتهدا وان علم وجوده او لكذب بعض المجتهدين بمعنى
اظهاره بخلاف معتقده في ذلك الحكم تقية من مخالفة الجمهور او رجوع بعض المجتهدين عما
عما افتى به لتغير اجتهاده قبل افتاء الآخر بذلك الحكم وانما قيد بقوله قبل الآخر لانه

لو رجع

لو رجع بعد افتاء الآخر لم يعتبر لكونه خارقا للاجماع ومع هذه الاحتمالات
كيف يمكن العلم بثبوت الاجماع ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الاجماع ولكن
لم يقع العلم بثبوت الاجماع لان العلم بثبوت الاجماع انما يحصل بالنقل ونقل
الاجماع مستحيل عادة لانه ان نقل آحادا لا يفيد لان خبر الواحد لا يكون
موجبا للعلم وان نقل بالتواتر فبعيد لان التواتر انما يتحقق اذا اخبر جماعة تحيل
العقل تواطؤهم على الكذب على ان كل واحد من المجتهدين قد افتى بذلك الحكم وايضا
التواتر فيما هو مختلف فيه جوازا ووقوعا بعيد اجاب المصنف عن استحالة العلم
بثبوت الاجماع وعن استحالة النقل بالوقوع اي اجاب بوقوع العلم بالاجماع فانا
قاطعون بسبب تواتر النقل ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على تقديم النص
القاطع على المظنون فالعلم بالاجماع واقع ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به
وجواز نقله لان الوقوع فرع الجواز قوله وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام
لما فرغ عن ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في بيان انه حجة والجمهور على ان
الاجماع حجة شرعية ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة لشذوذهم بالنسبة
الى اهل الحق قوله وقول احمد جواب عن سؤال يتوجه ان يقال انكم قلتم الاجماع
حجة عند الجميع واحمد امام من ائمة المسلمين خالف ذلك لانه قال من ادعى الاجماع
في حكم من الاحكام فهو كاذب فكيف يستقيم انه حجة عند الجميع مع مخالفة احمد
تقرير الجواب ان قول احمد ليس انكارا لكون الاجماع حجة بل استبعاد لوجوده فلا
خلاف في كونه حجة قوله الادلة منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة
لما فرغ عن تعريف قول القائلين بكون الاجماع ليس بحجة شرع في اقامة الدليل على انه حجة

قطعية وذكروا للعلماء من الادلة الدالة على انه حجة قطعية احدها ان الدليل القاطع دال
على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القاطع دالا على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة
المجتهدون على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والتالي باطل لانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان العادة تحيل
اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين والمجتهدين على القطع في حكم شرعي من
غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقرير نص قاطع دال
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فان قيل لا نسلم ان العادة تحيل اجتماع العدد
الكثير من العلماء على القطع من غير نص قاطع فان الفلاسفة اجمعوا على القطع بقدم العالم
واليهود اجمعوا على القطع بكون الرسول عليه السلام متنبيا وكذلك النصارى اجمعوا على القطع
بذلك مع ليس اجماعهم من نص قاطع اجيب بان اجماع هولاء المذكورين غير وارد لانهم
ليسوا الجمع الكثير ولا اتفاقهم في امر شرعي لا على القطع من غير دليل قاطع بل تحيل اجتماع الجمع
الكثير على القطع في امر شرعي لا ان الدليل الذي ذكرتم غير صحيح لاستلزام ثبوت الشيء
بنفسه وبما يتوقف على نفسه لانكم اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على
القطع بتخطئة مخالف الاجماع واثبتم الاجماع بنص قاطع يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع
على الاجماع لان وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع لانا نقول الدليل الذي ذكرنا هو المثبت لكون الاجماع حجة لا للاجماع
وما اثبتنا كون الاجماع حجة بالاجماع ولا بنص يتوقف ثبوته على كون الاجماع حجة
حتى يلزم ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف عليه وذلك لان المثبت لكون الاجماع

ولانا لطعن على ذلك والعادة لا تحيل اجماع غير الجمع الكثير على امر غير شرعي صح

حجة

حجة هو ثبوت نص قاطع وثبوت ذلك النص القاطع انما هو مستفاد من وجود
صورة من صور الاجماع لا من كونه حجة واستفادة ثبوت ذلك النص من تلك الصورة
انما هو بطريق عادي وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع ايضا لا تتوقف على كون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون الاجماع
حجة حج يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من
صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع
حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة
من العادة فوقه ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه الدليل الدال
على كون الاجماع حجة قطعية بيانه انا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين اجمعوا على تقديم
الاجماع على النص القاطع فدل ذلك على ان الاجماع دليل قطعي لانه لو لم يكن دليلا قاطعا
لزم تعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم
اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع
على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا لكان الاجماع الاول الدال على تقديم
الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير القاطع الذي هو الاجماع على القاطع
فيلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر يقتضي
عدم تقديمه واما بيان التالي فلان العادة تقضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال
مثل هذا العدد من العلماء المحققين فان قيل كل واحد من الدليلين الدالين على
كون الاجماع حجة قطعية يقتضي ان يكون الاجماع المجمع على كونه حجة ما بلغ
المجمعون فيه عدد التواتر لتضمن كل واحد من الدليلين ذلك اي كون المجمعين

عدد التواتر ~~لتفحص كل واحد من الدليلين ذلك~~ اي اما الاول فلان العادة انما تحيل
اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر
واما الثاني فلان العادة انما تقضي بامتناع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا
بلغ عددهم عدد التواتر ~~واما الثاني فلان العادة~~ واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من
نقص عددهم عن عدد التواتر حجة ولا اختصاص كونه حجة باتفاق المجتهدين بل كل طائفة
بلغ عددهم عدد التواتر فاتفاقهم اجماع وان لم يكونوا مجتهدين اجاب المصنف عنه
بانا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك فان العادة تحيل اجتماع المحققين بالقطع في شرعي
من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لم يبلغ وكذا تحكم العادة بامتناع التعارض
بين اقوال جمع من العلماء المحققين سواء بلغ عددهم التواتر ام لا ولئن سلمنا لزوم
ذلك للدليلين ولكن لا نضر لان اللازم ح كون القاطعين بتخطئة مخالف الاجماع والقاطعين
على لزوم الاجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا كون اهل الاجماع فلا ينتقض بها
قوله الشافعي ره ويتبع غير سبيل المؤمنين لما فرغ عن الدليلين القطعيين شرع في الادلة
التي ذكرها المتقدمون وزيفها ومن جملتها ما تمسك به الشافعي رض وهو قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين جمع في الآية بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيجب ان يكون اتباع غير سبيل حراما والا لما جمع
بينه وبين الحرام الذي هو المشاقة في الوعيد ~~فيجب ان يكون اتباع غير~~ لانه لا يجوز الجمع
بين مباح وحرام في الوعيد كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء فتبتلى اذا
كان كذلك كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين لان المراد
من السبيل في الآية ما اختاره الانسان لنفسه من قول او فعل وزيفه المصنف بان ما ذكره

المؤمنين

ليس

ليس بقاطع في وجوب متابعة الاجماع لان اتباع سبيل المؤمنين عام متناول اتباعهم في
متابعة الرسول عليه السلام او اتباعهم في مناصرته عليه السلام ودفع الاعداء عنه
او اتباعهم في الاقتداء بالرسول عليه او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من
افراده على التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا لم
يكن قطعيا وتمسك به في كون الاجماع حجة لزم الدور لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب
اتباع سبيل المؤمنين ظاهرا والظاهر انما يثبت كونه حجة بالاجماع فلو اثبتنا كون
الاجماع حجة بها لزم الدور وهذا لان التمسك بمثل هذا الظاهر في كون القياس
حجة كالتمسك بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه لا يوجب الدور لان التمسك
بالظاهر ما ثبت بالقياس فلا يلزم الدور وفيما ذكره المصنف من لزوم الدور نظر لانه
انما يلزم الدور ان لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون
نص قاطع دال على كون الظاهر حجة او استدلال قطعي كما يقال الظاهر مظنون وكل مظنون
يجب العمل به قطعا لانه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما وان عمل بهما يلزم اجتماعهما
وان عمل بالطرف المرجوح يلزم خلاف صريح العقل فتعين العمل بالمظنون قوله الغزالي بقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي تمسك الغزالي في كون الاجماع حجة بقوله عليه لا تجتمع امتي على
الخطا من وجهين احدهما انه تظاهرت الروايات عن الرسول عليه بالفاظ مختلفة مع اتفاق
المعنى في عصمة هذه الامة عن الخطا واشتهر على لسان الثقات كعمر وابن مسعود وابي سعيد
الخدري وانس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم وغيرهم
من نحو قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وسالت الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها
وقوله يد الله على الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ الى غير ذلك مما لا يحصى ولم تزل الامة

محده

تحتج بها في اصول الدين وفروعه فمجموع هذه الاحاديث المتفرقة وان لم يتواتر آحادها من
حيث الالفاظ لكن تواتر معناها لكثرتها كشجاعة علي وسخاوة حاتم فانهما وان لم يكن آحاد الاخبار
فيهما متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع واذا كان هذا
الحديث من حيث المعنى متواترا وجب ان يكون الاجماع حجة واستحسن المصنف هذا الاستدلال
من حيث انه اثبت كون الاجماع حجة بالتواتر المفيد للقطع الثاني ان الامة قرنا بعد قرن يتلقوا
عبارات هذه الاحاديث بالقبول ولم يظهر الى الان خلاف في صحة هذه الاحاديث الا ان
بعضهم احتج بها في كون الاجماع حجة وبعضهم تاولها من غير طعن في صحتها فلو لم تقم الحجة
على صحتها لم يتوافق الامم في اعصار مختلفة بالتسليم لان في العادة يستحيل توافق الامم في
الاعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته مع اختلاف الطبائع وتفاوت القرائح في الرد
والقبول ورده المصنف بان تلقي الامة لعبارات هذه الاحاديث بالقبول لا يخرجها عن
الاحاد واذا لم يخرجها عن الاحاد لا يكون الا ظنية والظنية لا تفيد في المسئلة العلمية
وفيه نظر لان الظني يفيد في المسئلة العلمية بعد بيان وجوب العمل بالظن قوله
واستدل اجماعهم يدل على قاطع لان العادة هذا استدلال على كون الاجماع حجة
توجيهه ان يقال ان اجماع المجمعين على الحكم يدل على دليل قاطع يستند الاجماع اليه
لان العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلما المحققين على المظنون
اجاب المصنف بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة وذلك لانه اذا كان
سند الاجماع قياسا جليا او اخبار احاد بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر الذي هو المظنون
لا يمتنع الاجتماع عليه بحكم العادة قوله المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه احتج
المخالف بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شيء ان القرآن تبيان لكل شيء فيكون

تبيانا للاحكام الشرعية واذا كان القرآن تبيانا للاحكام الشرعية لم يحتج الى الاجماع وقوله
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فانه يدل على ان الاجماع لا يكون
مرجعا بل المرجع هو الكتاب والسنة ونحو قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله
فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا وكل واحد منهما ممنوع اما الاول فلانه لا يلزم من
كون القرآن تبيانا لكل شيء ان لا يكون غيره وهو الاجماع ايضا تبيانا لبعضها وايضا يلزم
ان لا يكون السنة حجة بعين ما ذكروا واما الثاني فانه يدل على ان كل واحد من الكتاب والسنة
هو المرجع عند التنازع ولا نسلم ان الاجماع لا يتصور عند التنازع ولا يلزم منه ان لا
يكون الاجماع حجة عند التوافق وهكذا نحو الثالث اجاب المصنف بان غاية هذا الدليل
الظهور اي لو سلم من المنع والنقض لكان نصا ظاهرا فلم يعارض القطعي الدال على كون
الاجماع حجة واما السنة فقد احتجوا منها بحديث معاذ رضي الله عنه حيث سأله رسول الله
صلى الله عليه وسلم بم تقضي يا معاذ قال بالكتاب قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع وصوبه الرسول عليه فلو كان
الاجماع ايضا حجة لم يصوبه اجاب المصنف عنه بان الاجماع حجة اي في الزمان الذي فيه الرسول
عليه السلام لم يكن حجة فلذلك لم يذكره معاذ وصوبه الرسول عليه قوله مسئلة وفاق
من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار لما فرغ عن المقدمة شرع في المسائل المسئلة الاولى في
بيان ان اهل الاجماع من هم اذا اتفق العصر على حكم انعقد الاجماع ولا يعتبر فيه موافقة
من سيوجد بعد انقراض عصرهم او وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد في عصرهم بالاتفاق واما
الذي وجد بعد اتفاق اهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد في عهدهم فيعتبر موافقته عند من
يشترط انقراض العصر ولا يعتبر عند من لم يشترط فقوله من سيوجد ان حمل على الاول فن

صح قوله اتفاقا وان حمل على الثالثة لم يصح الا اذا لم يعتد بمخالفته من اشترط انقراض
العصر واما ان موافقة المقلد هل يعتبر ام لا ففيه خلاف واعلم ان المجتهد لا بد وان يكون
كما ذكره في باب الاجتهاد والمجتهد يقابل المقلد فيتناول المقلد العامي الذي لا يعلم الفروع
ولا الاصول والذي يعلم الاصول دون الفروع وبالعكس والمجتهد هو الذي يعلم الاصول
والفروع اذا عرفت ذلك فاعلم انه ان المختار عند المصنف ان موافقة الاصولي اي المقلد
الذي يعلم الاصول دون الفروع وقيل يعتبر موافقة المقلد الفروعي الذي لا يعلم الاصول
قوله لنا لو اعتبر لم يتصور اتفاقا الى اخره ذكر المصنف دليلين على ان وفاق المقلد
غير معتبر الاول انه لو اعتبر موافقة المقلد في الاجماع لم يتصور تحقق الاجماع لان المقلدين
لكثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق كلمتهم
عادة الثاني ان المقلد يجب عليه تقليد العلماء ويحرم عليه مخالفتهم فلا يكون موافقته معتبرا
لان مخالفته لا تضر بالاجماع لان غاية المقلد ان يكون كمجتهد خالف اهل الاجماع وعلم عصيانه
وهو المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع فانه يعلم عصيانه اذا خالف اهل الاجماع بعد
انعقاد اجماعهم لان مخالفته حرام فلا تضر مخالفته بانعقاد الاجماع فكذلك المقلد المخالف والجامع
بينهما حرمة المخالفة بل المقلد اولى بان لا يعتبر لانه لم يقدر على استنباط الاحكام من دليل
بخلاف المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع قوله مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر
عند المكفر المسئلة الثانية في انه هل يعتبر في الاجماع قول المجتهد المبتدع ام لا والمبتدع
المخطئ من اهل القبلة في مسائل الاصول اعلم ان المجتهد المبتدع ان كان مبتدعا بما يوجب
الكفر بصريحه فلا نزاع في انه كافر لم يعتبر موافقته في انعقاد الاجماع وان كان مبتدعا بما
يتضمن كفرا اي بما يوجب الكفر لا بصريحه وهو المخطئ في الاصول بتاويل ففيه الخلاف فعند

بعض

بعض هو كافر وعند بعض لا فان كفره فلا يعتبر موافقته في انعقاد الاجماع كالكافر
والا وان لم يكفره فحكمه حكم المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا كالمبتدع بالفسق اي
وبغيره اي وان كان مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا ففيه ثلثة مذاهب احدها انه يعتبر
موافقته مطلقا في انعقاد الاجماع حتى لا ينعقد الاجماع على مخالفته وقد مال المصنف
الى هذا المذهب وثانيها انه لا يعتبر مطلقا اذ هو فاسق وثالثها انه يعتبر موافقته
في حق نفسه دون غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع الذي انعقد بدونه ولا يجوز
لغيره ذلك قوله لنا ان الادلة لا تنتهض دونه اقام المصنف الدليل على ان
موافقته يعتبر في انعقاد الاجماع وتقريره ان الادلة الدالة على الاجماع شاملة
لهذا المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فلا ينتهض دونه لكونه من المجتهدين
وفسقه لا يخل باهلية الاجتهاد قوله قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجاب
القائلون بان موافقته لا تعتبر مطلقا قالوا ان المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا
فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي فانه يرد قولهما والجامع عدم التحرز من الكذب
اجاب المصنف عنه بالفرق فان الكافر انما يرد قوله لانه ليس من الامة بخلاف الفاسق
فان الفسق لا يخرجه عن الامة والصبي انما يرد قوله لانه ليس من المجتهدين لقصوره
عن استنباط الاحكام بخلاف الفاسق فانه قد يكون مجتهدا لانه قد يقدر على استنباط
الاحكام عن مداركها ولو سلم ان الفسق يمنع عن قبول قوله في حق الغير للتهمة ولكن
لا يمنع عن قبول قوله على نفسه لعدم التهمة فانهم اذا اجمعوا على ما يكون عليه فعدم
موافقته لا يعتبر للتهمة اما اذا اجمعوا على ما يكون له فعدم موافقته يعتبر لانه بعيد
عن التهمة قوله مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة المسئلة الثالثة في ان الاجماع هل هو مختص

بالصحابة رضي الله عنهم ام لا فذهب اكثر المتقدمين الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة
بل يعتبر اجماع مجتهدي كل عصر وذهب الظاهريون الى انه يختص بالصحابة ونقل
عن احمد قولان احدهما كما ذهب اليه المتقدمون والثاني كما ذهب اليه الظاهريون
لنا ان الادلة السمعية الدالة على الاجتهاد عامة في مجتهدي كل عصر فلا وجه لاختصاص
تلك الادلة بالصحابة قوله قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم الظاهريون
قالوا لا يعتبر اجماع غير الصحابة وذلك لان الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم من الائمة
والمجتهدين قد اجمعوا على ان ما لا قطع فيه اي كل مسئلة ليس فيها نص قاطع يجوز
الاجتهاد فيها والاخذ بما ادى اليه اجتهاد المجتهد فلو اعتبر اجماع غير الصحابة
لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمة انه اذا اجمع التابعون في مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد
فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع الصحابة لان اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسئلة
اجتهادية جائز ويلزم تعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها
والاخر اجماعهم على انه لا يجوز الاجتهاد فيها اجاب المصنف بان الالزام الذي ذكرتم
علينا في اجماع الصحابة لازم في اجماع الصحابة لان الصحابة قبل اجماعهم على الحكم قد غير صح
اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز فيه الاجتهاد فيلزم
مخالفة اجماعهم وتعارض الاجماعين واذا كان كذلك فالطريق فيه ان نقول ان اجماع
الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ليس على الاطلاق والا لزم الالزام المذكور
بل وجب ان يكون اجماعهم مشروطا بعدم الاجماع بعد على الحكم فمتى اجمعوا على
ذلك الحكم زال شرط الاجماع الاول فيزول الاجماع الاول فلا يلزم التعارض بين الاجماعين

ولا مخالفة

ولا مخالفة اجماع الصحابة قوله قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة هذا دليل
آخر للظاهريين توجيهه ان يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة من التابعين وغيرهم لاعتبر
مع مخالفة الصحابة لانه اذا جاز اجماع غير الصحابة مع عدم قول الصحابة جاز مع
مخالفة بعضهم والتالي باطل لانه لا ينعقد الاجماع مع سبق خلاف اجيب عنه
بان الاجماع لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر في صحة الاجماع عدم مخالفة من
سبق فيكون الملازمة ممنوعة ويتحقق الاجماع مع سبق خلاف عند من لا يعتبر
في صحة الاجماع عدم سبق الخلاف فيكون استثناء التالي ممنوعا قوله مسئلة
لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير المسئلة الرابعة في ان اتفاق الاكثر
على حكم مع مخالفة الاقل هل ينعقد اجماعا اولا فقال الاكثر الاصوليين لو خالف
بعض المجتهدين ولو كان واحدا مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس رضي الله عنهما
على العول في الفرائض وكاجماع غير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن
اجماعا قطعا اي حجة قطعية وخالفهم فيه ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري
وابو بكر الرازي واختار المصنف مذهب الاكثر واحتج عليه بان اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل ليس اجماعا قطعا
اذ لفظ الامة ولفظ المؤمنين يفيد العموم فتخصيصه بالبعض بدون ضرورة ومخصص
تحكم ثم القائلون بكونه ليس باجماع قطعا اختلفوا في انه هل يكون حجة ام لا فقال
قوم لا وقال اخرون نعم واختار المصنف الاول وقال والظاهر انه حجة لان احد
القولين لا بد وان يكون حقا ويبعد ان [يكون صح] قول الاقل راجحا اذ الغالب ان متمسك
الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا ولان قوله عليكم بالسواد الاعظم يدل
على رجحان قول الاكثر واذا كان راجحا وجب العمل به والا يلزم الترك بالدليل

لان الادلة الدالة على ثبوت الاجماع لم تتناول اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل صح

الراجح والعمل بالمرجوح وهو باطل قوله مسئلة التابعي المجتهد الذي ادركهم فذهب
اكثر الاصوليين الى ان التابعي المجتهد يعتبر موافقته في اجماع الصحابة واختاره المصنف
وذهب طائفة الى انه لا يعتبر قوله في اجماع الصحابة بل ينعقد اجماعهم مع مخالفته
هذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماع الصحابة
فهو مبني على خلاف انقراض العصر فمن يشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر يعتبر موافقته
في اجماع الصحابة ومن لم يشترط لا يعتبر موافقته والدليل على ان اجماع الصحابة لا ينعقد
مع مخالفة من ادركهم من التابعي المجتهد وقت اجماعهم ما تقدم وهو ان الدليل الدال
على انعقاد الاجماع لا يتناول دونه لان الصحابة بدونه بعض المؤمنين ولا يكون اتفاق
بعض المؤمنين اجماعا قوله واستدل لو لم يعتبر لم تسوغوا اجتهادهم معهم
كسعيد ابن المسيب استدل على المذهب المختار بانه لو لم يعتبر قول التابعي المجتهد
في اجماع الصحابة لم تسوغ الصحابة اجتهاد التابعين في وقائع حدثت في عصرهم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قول التابعي اذا لم يعتبر لما ساغ للصحابة تجويزه
والرجوع اليه واما بيان انتفاء التالي فلان الصحابة اعتبروا اجتهاد التابعين الموجودين
في عهدهم في وقائع من غير نكير كسعيد ابن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق
وابي وائل والشعبي وابن جبير كان شريح خالف عمر وعليا في اجتهاد ولم ينكر عليه وسئل
حسن ابن علي عن مسئلة فقال سلوا الحسن البصري وربما سئل انس عن شي فقال سلوا
مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس رضي الله عنهما
عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتى السائل بجوابه فتابعه وسئل
ابن عمر عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وروي عن ابي سلمة

ابو عبد

ابن عبد الرحمن انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الزوجة الحامل للوفاة
فقال ابن عباس تعتد ابعد الاجلين اي لو مات زوج الحامل فعدتها للوفاة ابعد الاجلين
من وضع الحمل وانقضاء اربعة اشهر وعشر فقلت انا بالوضع اي عدة الحامل للوفاة
بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي وسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه
مع ابي هريرة وابو سلمة كان تابعيا وامثال هذه الروايات كثيرة لا تعد ولا
تحصى اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما انعقد
اجماع الصحابة عليه بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو المختلف فيه والصور التي نقلتموها
اعتبار قولهم
انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ولا يلزم من اعتبار قولهم في صور الخلاف
في الاجماع قوله مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك
المسئلة السادسة اختلف الائمة في ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين
هل هو حجة ام لا فذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة ونقل عن مالك انه يكون حجة
ولما كان حمل هذا النقل على ظاهره مستبعدا قيل ان هذا النقل محمول على ان رواية
اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم وقيل انه محمول على ان اجماع اهل المدينة على
المنقولات المستمرة المتكررة وقوعها كالاذان والاقامة حجة حتى انهم لو اجمعوا على الاقامة
فرادى كان حجة ولو اجمعوا على ما لا يتكرر وجوده لا يكون حجة والصحيح عند المصنف
التعميم اي ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة سواء كان في المنقولات المستمرة
او غيرها حجة قوله لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المحصور احتج المصنف
على ان الاجماع الذي لاهل المدينة وحدها حجة على التعميم بان العادة تقضي بان مثل هذا
الجمع من العلماء المحصورين اي غير منتشرين لا يتفقون الا لاجل اجتهاد ذي مدرك

لاجتهاد وبسبب مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل وعرفانهم بأحوال الرسول
عليه السلام لا يجمعون على حكم من الأحكام الا عن متمسك راجح واذا كان متمسك اجماعهم
راجحا يكون حجة لان العمل بالراجح واجب قوله فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم
ارجح ولم يطلع عليه هذا اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه وتوجيه الاعتراض
ان يقال لا نسلم ان العادة تقضي بان متمسك مثل هذا الجمع راجح فانه يجوز ان يكون
متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع بعض اهل المدينة على ذلك المتمسك وتوجيه الجواب ان يقال
العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وصحبة على المتمسك الراجح والاكثر كاف في كون قولهم
حجة وان لم يكن كافيا في كون قولهم اجماعا قطعا لما تقدم من ان مخالفة النادر للاكثر
لا يمنع ان يكون اتفاق اهل الكثرة حجة وفيما ذكره المصنف نظر فان العادة كما تقضي
بان متمسك اهل المدينة بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح كذلك تقضي بان متمسك
غيرهم اذا كانوا على الصفات المذكورة راجح فلا وجه لتخصيص اجماع اهل المدينة بكونه حجة
والحق ان العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان في كون الاجماع اجماع اهل المدينة حجة قوله
واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد استدل على مذهب مالك وجه
آخر وهو قوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد وطيبة على وزن
شيبة اسم من اسماء المدينة وقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية
الى جحرها اي ينضم اليها ويجتمع بعضها الى بعض فيها ووجه التمسك بالاول لان الخطأ
خبث فيكون منفيا عن اهل المدينة فيكون اجماعهم حجة وبالثاني انه يدل على ان المدينة
مستقر الاسلام وملجأ فيكون اجماع اهلها حجة اجاب المصنف بان هذا الاستدلال
بعيد فان الحديث الاول ورد لطائفة كرهوا الاقامة بالمدينة فيكون نفي الخبث اشارة
الى نفي

الى نفي تلك الطائفة لا الى نفي الخطأ ولئن سلمنا انه يدل على ان اجماع اهل المدينة دون غيرهم
حجة ولان الخبث لا يمكن حمله على الخطأ بطريق العموم لانا نقطع بخطأ بعض اهل المدينة
واذا لم يثبت العموم لم يكن حجة والحديث الثاني لا يدل الا على فضل المدينة ولا يلزم
منه ان قول اهلها بدون غيرهم حجة الوجه الثالث ان رواية اهل المدينة متقدمة
اي راجحة على رواية غيرهم فيكون عملهم اي اجتهادهم متقدما اي راجحا على
اجتهاد غيرهم قياسا عليها فيكون اجماعهم حجة اجاب المصنف عنه بان
قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل لا دليل فيه لانه يكون بمجرد الوصف الجامع
فلا يكون مفيدا مع ان الفرق بين الرواية والاجتهاد قائم فان الرواية تترجح بكثرة
الرواة بخلاف الاجتهاد فانه لا يترجح بكثرة المجتهدين قوله مسألة لا ينعقد
الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا المسألة السابعة ذهب الجمهور الى انه لا ينعقد
الاجماع باهل البيت وحدهم اعني عليا وفاطمة والحسن والحسين خلافا للشيعة
وعند الاكثرين انه لا ينعقد الاجماع بالائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي خلافا
لاحمد في احدى روايتيه ولا ينعقد ايضا الاجماع بابي بكر وعمر وحدهما عند الاكثرين
لنا في المطالب الثلاثة ما تقدم من ان دلائل الاجماع لا تدل الا على حجية قول جميع
الامة وهؤلاء بعضهم فلا ينعقد الاجماع بهم احتجت الشيعة بقوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطأ رجس فيجب ان يكون اهل
البيت مطهرا عنه واذا كان اهل البيت مطهرا عن الخطأ يكون اجماعهم حجة وقوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والجواب
عن الاول ان المراد من اهل البيت في الآية ازواج الرسول عليه السلام

لان ما قبل الآية وما بعدها خطاب معهن والجواب عن الثالث ان الخبر من باب الآحاد
وعند الشيعة لا يجوز العمل به ولئن سلمنا جواز العمل به لكن الخبر يقتضي وجوب
التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم ولكن لم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والقائلون
بانعقاد الاجماع بالائمة الاربعة تمسكوا بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي فانه يدل على وجوب اتباع سنتهم كما يدل على وجوب اتباع سنته
عليه السلام واذا كان اتباع سنتهم واجبا كان اجماعهم حجة واحتج القائلون بانعقاد
الاجماع بالشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب
عنهما ان الحديثين لا يدلان الا على ان الائمة الاربعة والشيخين اهلية اتباع المقلدين
لهم لا على ان اجماعهم حجة وايضا معارض بمثل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وخذوا شطر دينكم عن الحميراء مع ان كل واحد من الصحابة ليس قوله بحجة وكذا
قولهما قوله لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع مطلقا ليس المسئلة الثامنة
في انه هل يشترط ان يبلغ اهل الاجماع عدد التواتر ام لا فمن اعتمد في الاجماع على دليل
العقل واستحالة الخطا بحكم العادة يشترط الاشتراط والذين استدلوا بالسمع فقد اختلفوا
فيه فعند الاكثر منهم انه لا يشترط واحتجوا بان دليل السمع على حجية الاجماع مثل قوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا عام يتناول
عدد التواتر ودونه لان الامة والمؤمنين اعم منهما ولم يظهر مخصص فيجري على عمومه
وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا عدد التواتر لم يعلم ايمانهم
بقولهم فضلا فضلا عن اجماعهم على حكم وهذا الاستدلال فاسد لانه يعلم ايمانهم
بقوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر

الدجال

الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق هذا اذا بقي اكثر
من واحد فاما اذا لم يبق والعياذ بالله غير واحد فهل يكون قوله حجة فيه خلاف
فقيل حجة لان مضمون الدليل السمعي على ان قول الامة حجة والامة كما يطلق
على الجماعة يطلق على الواحد كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقيل ليس بحجة
لان الاجماع انما يتصور عند الاجتماع واقل ما يقع فيه الاجتماع اثنان فما عداه
المذهب الثاني اظهر لان الامة لا يطلق على الواحد الا مجازا والاصل عدمه
قوله مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكر احد المسئلة التاسعة اذا
ذهب واحد من المجتهدين الى حكم في صورة قبل استقرار المذهب على حكم تلك
الصورة والمجتهدون عرفوا ان ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ولم ينكر ذلك الحكم
احد فهو اجماع قطعي ان علم ان سكوتهم عن رضى والا فحجة هذا هو المختار عند
المصنف ونقل عن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة ونقل عنه ايضا خلافه وهو انه
حجة لا اجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض عصر المجتهدين وعدم انكارهم
عليه وعن ابي علي ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه اجماع ان كان فتيا ليس باجماع
ان كان حكما من حاكم لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم وكان كقولهم الظاهر لما فرغ
عن تحرير المذاهب شرع في اقامة الدليل على المختار وتقريره ان سكوت اهل عصر
من المجتهدين ظاهر في موافقتهم اياه في ذلك الحكم اذ احتمال الموافقة راجح لان
سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة فيكون سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر
لانه حينئذ صار السكوت الدال على الموافقة ظاهرا بمنزلة قولهم الدال على الموافقة
ظاهرا ثم اما ان علمت موافقتهم باطنا او لا فان علمت كان اجماعا قطعيا والا

كان حجة لان العلم بالظاهر واجب قوله المخالفة يحتمل انه اي الحكم لم يجتهد او وقف
او خالف فترويس قال المحلي انه وهو القائل بما نقل عن الشافعي او لا يحتمل الا يكون
سكوت من سكت لانه لم يجتهد بعد او وقف في حكم تلك المسئلة لانه اجتهد ولم يصل
الى الحكم او خالف ما افتى به المفتي في اجتهاده الا انه يروي اي يتفكر في طلب وقت يمكن
من اظهار الخلاف او وقر القائل لانه اعتقد ان كل مجتهد مصيب فترك الانكار عليه او
هاب القائل لانه علم انه اذا انكر لم يلتفت اليه كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في
سكوته عن القول في حصوة عمر كان رجلا مهيبا فهبته ومع هذه الاحتمالات لا يكون
احتمال الموافقة راجحا اجاب المصنف عنه بان هذه الاحتمالات وان كانت قادحة
في احتمال الموافقة لكنها خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت عما افتى به احد
ان لم يكن موافقا لهم وفي هذا الجواب نظر لان عادتهم ترك الانكار عند مخالفتهم لما افتى به
ومع نفس هذه الاحتمالات لا يتصور مخالفتهم قوله الآخر دليل ظاهر لما ذكرنا قال الآخر
وهو القائل بما نقل عن الشافعي ثانيا سكوت المجتهدين عند عرضها عليهم بحكم ذلك المفتي دليل
ظاهر على موافقتهم لما ذكرنا من رجحان احتمال الموافقة فيكون حجة لا اجماعا قطعيا لما
كان هذا المذهب موافقا لما ذهب اليه المصنف لم يجب عنه قوله الجبائي انقراض
العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريرة قال الجبائي هذه الاحتمالات التي ذكرها القائلون
بكونه ليس باجماع ولا حجة وان كانت قوية لكن شرط انقراض عصر المجتهدين يضعفها
فيكون عند انقراض العصر احتمال الموافقة راجحا فيتحقق الاجماع وفيه نظر فانه يجوز
ان يبقى بعض الاحتمالات الى انقراض العصر وقال ابن ابي هريرة ان العادة تقتضي ان ترك
الانكار في الفتيا للموافقة ظاهرا خلاف ترك الانكار في حكم الحاكم فانه قد يحضر الفقهاء مجالس

الحكام

الحكام ويشاهدون خطأهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم
لمهابتهم او لغير ذلك اجاب المصنف عنه بان الفرض قبل استقرار المذهب
واذا لم يستقر المذهب يجوز الانكار على الحاكم كما يجوز انكار قول المفتي فلم يكن
بينهما فرق اعلم ان هذه المذاهب فيما اذا افتى واحد وعرف الباقون به
اي انتشر قوله بين اهل عصره واما اذا لم ينتشر قوله بين اهل عصره فليس
بحجة عند الاكثرين لاحتمال ان لا يكون للباقين قول في ذلك الحكم لعدم حضور
هذا الحكم بالبال او يكون لهم قول مخالف لما افتى به او يكون لهم قول موافق
له وهذه الاحتمالات متساوية لا ترجيح لاحتمال الموافقة على الآخرين فلا يكون حجة
فقوله واما اذا لم ينتشر عطف على قوله وعرف الباقون به في اول المسئلة قوله
مسئلة انقراض العصر غير شرط عند المحققين قال الاجل المسئلة العاشرة اذا
اتفقت كلمة المجتهدين ولو في لحظة انعقد الاجماع ولم يشترط انقراض العصر عند
المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع وقيل يشترط
انقراض العصر في الاجماع السكوتي وهو الذي افتى به واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه
الباقون ولم ينكروا عليه قال قوله لنا دليل السمع احتج المصنف على مذهب
المحققين بدليل السمع فانه يدل على ان اتفاق الامة حجة مطلقا من غير تقييده بانقراض
عصرهم وموتهم فيجري على العموم لان الاصل عدم التقييد قوله واستدل بانه يؤدي الى
عدم الاجماع استدل على مذهب المحققين بانه لو اشترط انقراض عصر المجمعين لما تحقق
الاجماع ابدا والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو اجمع الصحابة
مثلا ولحق التابعي في عصرهم يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم ضرورة عدم انقراض

عصرهم وح لا يخلو اما ان يوافقهم التابعي او لا فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم
ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز لهم مخالفتهم ايضا لانه لم ينعقد بعد اجماعهم
فان خالفوا لم يكن الاجماع اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا اجاب المصنف عنه
بان المراد من انقراض العصر انقراض عصر المجمعين الاولين وهم المجتهدون المتفقون عند
حدوث الواقعة لا انقراض عصر من يتجدد بعدهم فاذا انقرض عصر المجمعين الاولين ولم
يظهر خلاف منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث
تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الاولين في اجماعهم كما هو الحال عند بعض المشترطين وان
قلنا ان فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين لسبب ظهور فكر او تحصيل اجتهاد كما
هو الحال عند احمد لا اعتبار موافقة من سيوجد في اجماعهم فلا مدخل للاحق ح لينعقد
اجماع المجمعين الاولين عند انقراض عصرهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة من ادرك عصرهم
من التابعين قوله قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بعد الاطلاع عليه القائلون باشتراط
انقراض العصر قالوا لو لم يشترط انقراض العصر لزم الغاء الخبر الصحيح المخالف للاجماع على تقدير
اطلاعهم عليه والتالي باطل والملازمة بطلان استمرارهم على الخطا مع ظهور دليل صحيح
مخالف له فلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بان الغاء الخبر الصحيح انما يلزم ان لو كان
الخبر الصحيح متحققا واطلعوا عليه وهو بعيد لان اجتماعهم واتفاقهم على الحكم بعد البحث
والتفتيش فلو كان الخبر الصحيح موجودا لاطلعوا عليه عند البحث والتفتيش
ويبعد وجوده واطلاعهم عليه بعد الاجماع لا اثر لذلك الخبر لانه ظني والاجماع
قطعي والظني لا اثر له مع القاطع كما لو انقرض عصر اهل الاجماع فاطلع اهل العصر
الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر للخبر ح بالاتفاق قوله قالوا ولم

[illegible]

نشترط

نشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده المشترطون قالوا ايضا لو لم
نشترط انقراض العصر لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده والتالي باطل فانه
لا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده ان يرجع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
انه اذا لم نشترط انقراض العصر وانعقد الاجماع عن اجتهاد فلو اراد بعضهم الرجوع
عن اجتهاده في الاجماع لمنع منه اجاب بمنع انتفاء التالي فان منع المجتهد عن الرجوع
عن اجتهاده واجب لقيام الاجماع فان المجتهد انما يجوز رجوعه عن اجتهاده اذا
لم ينعقد الاجماع فاذا انعقد فلا قوله قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة
المشترطون قالوا ايضا لو لم يعتبر مخالفة المجتهد الموجود في عصر المجمعين سواء كان
المخالف من المجمعين او من المحدثين بعد اجماعهم في عصرهم لم يعتبر مخالفة من مات
والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان المجتهد الموجود في عصرهم
انما لم يعتبر مخالفته لان المجمعين كل الامة ومخالفة كل الامة غير جائز وهذا المعنى بعينه
موجود في صورة مخالفة من مات فان الباقين بعد موته كل الامة اجاب اولا بمنع انتفاء
التالي فانه قد التزم بعض الاصوليين عدم اعتبار مخالفة من مات بناء على ان الباقين كل
الامة وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه فان قول المجمعين في المقيس عليه قول بعض
من وجد من الامة فان عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا فلا يكون قولهم حجة اجماعا
قوله مسئلة لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم المسئلة الحادية عشرة ذهب المحققون
الى انه لا يحصل الاجماع الا عن مستند سواء كان دليلا او امارة وقال قوم يجوز صدور الاجماع
من غير مستند لنا وجهان احدهما انه لو حصل الاجماع من غير مستند لاستلزم الاجماع الخطا
لان القول في الدين من غير دليل او امارة خطا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انه يستحيل

المقيس قول كل الامة
لان عند اتفاقهم لم
يكن غيرهم موجودا
فيكون قولهم اجماعا
بخلاف المقيس
عليه لان قول
المجمعين في ... صح

عادة اتفاق الجمع الكثير من العلماء المجتهدين على حكم من غير ان يكون لهم مستند
قوله قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة القائلون بجواز تحقق الاجماع من
غير مستند قالوا لو كان انعقاد الاجماع عن دليل لم يكن للاجماع فائدة لانه حينئذ يكون
ذلك الدليل حجة على الحكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب المصنف عنه بان فائدته
سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهدين وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الاجماع فان
هذه الفوائد لا تحصل من المستند بل من الاجماع وايضا ما ذكرتم غير صحيح لانه يوجب ان
يكون الاجماع ابدا عن غير دليل والا يلزم عدم الفائدة للاجماع ولا قائل به قوله
مسئلة بجواز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز المسئلة الثانية عشر القائلون
بعدم جواز انعقاد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز الاجماع عن قياس فذهب الاكثرون
منهم الى انه يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية وابن جرير جواز الاجماع عن قياس
ومنع بعض المجوزين وقوع الاجماع عن قياس لنا ان جواز الاجماع عن القياس قطعي لجواز
الاجماع عن غير القياس من النصوص لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال والظاهر وقوعه كامامة
ابى بكر فان الصحابة اثبتوا امامة ابي بكر بالقياس على تقديم الرسول اياه في الصلوة ثم اجمعوا
عليها وكذا اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على اراقة نحو الشيرج من
المائعات اذا وقعت فيه فارة بالقياس على السمن واما قال والظاهر الوقوع لاحتمال
ان يكون هذه الاجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل الينا قوله مسئلة اذا اجمع على
قولين واحداث قول ثالث المسئلة الثالثة عشر اذا اجمع اهل العصر على قولين مختلفين في مسئلة
واستقر رأي جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا منعه
الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية وبعض الشيعة وبعض الظاهرية مطلقا وذلك

كما اذا

كما اذا وطئ المشترى الجارية البكر ثم وجد بها عيب قيل ان وطئ الجارية يمنع ردها
وقيل يرد الجارية مع ارش البكارة فالقول بردها مجانا اى بلا ارش قول ثالث
وكالجد مع الاخ في الميراث قيل المال كله للجد وقيل المقاسمة اى يقسم المال بينهما
مناصفة فالقول بحرمان الجد قول ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر في جميعها
اعنى الوضوء والغسل والتيمم وقيل تعتبر في بعض منها وهو التيمم فالقول بتعميم
النفي وهو ان لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة
التى هى البرص والجذام والجنون والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن
في الزوجة قيل يفسخ بها اى بالعيوب الخمسة وقيل لا تفسخ بشيء منها فالقول بالفرق
وهو الفسخ ببعض دون بعض قول ثالث وكالام مع زوج او زوجة في الميراث
قيل لها ثلث جميع المال للام وقيل ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجة للام فالقول
بالفرق وهو ان يكون ثلث المال كله للام في احدى الصورتين وثلث الباقي في
الصورة الاخرى قول ثالث ثم قال المصنف والصحيح في هذه المسئلة التفصيل اى ان
كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه فهو ممنوع كوطئ البكر فان القول الثالث
وهو الرد مجانا يرفع ما اتفقا عليه لانهما اتفقا على امتناع الرد من غير ارش وكالجد مع
الاخ فان القول الثالث وهو حرمان الجد يرفع ما اتفقا عليه لانهما قد اتفقا على عدم حرمان
الجد وكالطهارات فان القول الثالث وهو نفي التعميم يرفع ما اتفقا عليه فانهما قد اتفقا على
اشتراطها في البعض والا اى وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفقا عليه فهو جائز كفسخ
النكاح فان القول الثالث وهو الفسخ ببعض العيوب دون بعض لم يكن رافعا لما اتفقا
عليه فانه يكون موافقا لكل من القولين في صورة وكالام فان القول الثالث وهو ان

للام ثلث جميع المال في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الاخرى لوافق في كل من الصورتين مذهبا قوله لنا ان الاول مخالفة الاجماع اصح على التفصيل الذي هو الصحيح بان الاول وهو القول الثالث الرافع لما اتفقا عليه مخالفة الاجماع فيكون ممنوعا لان خرق الاجماع غير جائز بالاتفاق بخلاف الثاني وهو القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفقا عليه فانه لا يكون مخالفة الاجماع فلا يكون ممنوعا عنه فان القول بالفسخ في بعض العيوب الخمسة دون البعض لم يكن رافعا لما اتفقا عليه فلا يكون ممتنعا كما لو قيل مثلا لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغائب فان القول الثالث وهو ان يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب او عكسه اي لا يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغائب لم يمنع بالاتفاق لانه لم يرفع ما اتفقا عليه بل يكون موافقا لكل من القولين في مسئلة دون اخرى قوله قالوا فصل ولم يفصل فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول الاكثر وهم المانعون مطلقا قالوا القول الثالث فصل بين العيوب الخمسة مثلا ولم يفصل واحد من الفريقين فيكون القول بالفصل مخالفا للاجماع واجيب بان الفريقين لم يقل واحد منهما بالفصل وعدم القول بالفصل ليس قولا بنفي الفصل لانه لو كان عدم القول بالفصل قولا بنفي الفصل امتنع القول بواقعة اي بحكم واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق لان عدم القول ليس قولا بالعدم فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع ويحقق ما ذكرنا من ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل مسئلتي الذمي والغائب حيث جوز فيهما الفصل وان لم يقل واحد من الفريقين بالفصل فلو كان عدم القول بالفصل مستلزما للقول بعدم الفصل لم يجمعوا على جواز التفصيل في المسئلتين قوله قالوا استلزم تخطئة كل فريق وهم كل الامة المانعون من احداث القول الثالث مطلقا قالوا ايضا القول بالتفصيل يستلزم تخطئة كل من الفريقين لان القول الثالث مخالف لكل من الفريقين في بعض ما ذهبوا اليه وتخطئة

كل من الفريقين تخطئة للكل الامة لان الفريقين كل الامة وتخطئة كل الامة غير جائزة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الامة عن الخطأ اجاب بان تخطئة كل الامة بحيث يكون مخطئة بعضهم في امر ومخطئة البعض الآخر في غيره لكل الامر غير ممتنع بل الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه والقول بالفصل لم يستلزم تخطئتهم فيما اتفقوا عليه قوله الآخر اختلافهم دليل على انها اجتهادية القائلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا اختلافهم في المسئلة دليل على ان المسئلة اجتهادية والمسئلة الاجتهادية تجوز فيها الاخذ بما ادى اليه الاجتهاد والقول الثالث نشأ من الاجتهاد فيجوز الاخذ به اجاب بان ما منعناه من احداث القول الثالث فيه كان ادعينا انهم اختلفوا فيه حتى يجوز الاجتهاد فيه والاخذ بما ادى اليه الاجتهاد ولئن سلمنا انه مختلف فيه لكن الاختلاف انما يكون دليل جواز الاجتهاد قبل تقرر الاجماع مانع من الاجتهاد والمجتهدون لما اتفقوا على القولين انعقد الاجماع على عدم الثالث فلم يجز الاجتهاد فيه بعد قوله قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال القائلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا لو كان احداث القول الثالث ممتنعا لانكر اذا وقع لان عادة المجتهدين انكار ما يكون ممنوعا عنه والتالي باطل لان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج او زوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث جميع المال في الصورتين والباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة فاحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين في صورة الزوج للام ثلث جميع المال وفي صورة الزوجة للام ثلث الباقي وعكس تابعي آخر وقال للام في صورة الزوجة ثلث جميع المال وفي صورة الزوج ثلث الباقي ولم ينكر احد اجاب بانه انما لم ينكر احد لان هذه المسئلة كالعيوب الخمسة لان القول الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفقا عليه قوله مسئلة يجوز احداث دليل آخر او تأويل

المسألة الرابعة عشر إذا استدل أهل الإجماع بدليل أو تأويل على حكم هل يجوز لمن بعدهم آخر
دليل آخر أو تأويل آخر فإن كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر قادحاً في دليل أهل الإجماع أو تأويلهم
لم يجز بالاتفاق وإن لم يكن قادحاً يجوز إحداثه عند الأكثر واحتجوا عليه بوجهين الأول أن إحداث
الدليل الثاني أو التأويل الثاني لم يكن مما أجمعوا عليه فجاز إحداثه والثاني أنه لو لم يجز إحداث
الدليل الآخر أو التأويل الآخر لأنكر السلف إذا وقع لأن عادتهم الإنكار ولا يجوز والتالي باطل
لأن المتأخرين لم يزل يستخرجون الأدلة والتأويلات ولم ينكر أحد قوله قالوا اتبع غير
سبيل المؤمنين المانعون قالوا إحداث دليل آخر أو تأويل آخر سكت عنه أهل الإجماع
اتباع لغير سبيل المؤمنين فلا يجوز أجاب بأن سبيل المؤمنين في الآية يأول فيما اتفقوا عليه
فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه لا إحداث ما سكتوا عنه وإنما أول سبيل
المؤمنين بما اتفقوا عليه لأنه لو لم يأول بذلك وأجري على العموم لزم المنع من كل متجدد سكت
عنه المتقدمون قوله قالوا يأمرون بالمعروف قلنا المانعون قالوا أيضاً قوله تعالى تأمرون
بالمعروف خطاب مشافهة فلا يتناول إلا أهل العصر الأول فوجب أن يكونوا أمروا بكل معروف
لأن اللام للاستغراق وكل ما لم يأمروا به لم يكن معروفاً بل منكراً فالدليل الآخر والتأويل الآخر لم
يأمروا به فيكون منكراً والمنكر لا يجوز إحداثه أجاب بأنه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر
فإنه يقتضي نهيهم عن كل منكر لأن اللام للاستغراق فلو كان الدليل الآخر والتأويل الآخر منكراً
لنهوا عنه قوله مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول المسألة الخامسة عشر
إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار أحد القولين مذهباً
لبعض والآخر مذهباً للباقين هل يمتنع أن يتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين أم لا قال الأشعري
وأحمد وإمام الحرمين والغزالي يمتنع وقال بعض أصحاب الشافعي وأبو حنيفة والمعتزلة يجوز ثم المجوزون

اختلفوا فقال بعضهم إنه ليس بحجة وقال الآخرون إنه حجة ثم قال المصنف والحق أن
اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين بعيد إلا في المخالف القليل وذلك لأن اتفاق
أهل العصر الثاني على أحد القولين لا يكون إلا عن دليل قاطع أو جلي والعادة تمنع عدم اطلاع
الأكثر على القاطع أو الجلي سالفاً إذا كان المخالف قليلاً كاختلاف الصحابة في بيع أم الولد
على قولين ذهب الأكثرون منهم إلى عدم الجواز والأقلون إلى الجواز ثم أجمع التابعون
على عدم الجواز وكذا اختلفوا على قولين في نكاح المتعة وهو أن ينكح الرجل المرأة إلى مدة فإذا
انقضت بانت منه فذهب الأكثرون إلى عدم جوازه والأقلون إلى جوازه وفي الخبر الصحيح أن عثمان
كان ينهى عن المتعة هكذا قال البغوي ثم صار عدم جوازه إجماعاً باتفاق التابعين قوله
الأشعري العادة تقضي بامتناعه أجيب قال الأشعري العادة تقضي بامتناع اتفاق أهل العصر الثاني
على أحد القولين لامتناع تطابق الآراء على أحد القولين دون الآخر مع أن الكل منهم دليلاً أجاب
بأنا نمنع أن العادة تقضي بامتناعه وذلك لأنه يجوز أن يكون مستند أحد القولين جلياً فيصير الجميع
إليه وأيضاً مثل هذا الاتفاق واقع لما ذكرنا فلا يكون ممتنعاً قوله قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض
الإجماعان القائلون بالامتناع قالوا لو وقع اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين لكان حجة
للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ولو كان حجة لتعارض الإجماعان أحدهما
إجماع أهل العصر الأول على تسويغ كل واحد من القولين لأن استقرار اختلافهم على القولين
يدل على تسويغ كل منهما والثاني إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين فإنه يدل على
عدم تسويغ الآخر أجاب عنه بمنع الإجماع الأول فإنا لا نسلم أن اختلافهم على القولين دليل
إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما لأن أحد القولين لا بد وأن يكون خطأ ولا يجوز إجماع
الأمة على جواز الأخذ بالخطأ وليس مسلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز

لا اصل لكل واحد منهما فلا نسلم تعارض الاجماعين لان الاجماع الاول مشروط بانتفاء القاطع
الذي هو الاجماع الثاني كما لو لم يستقر خلافهم فانه يدل على اجماعهم على تسويغ كل منهما شرط
انتفاء القاطع الذي هو الاجماع واذا كان الاجماع الاول مشروطا بانتفاء القاطع زال عند الاجماع
الثاني لزوال شرطه فلا يقع التعارض بينهما قوله المجوز ليس بحجة لو كان حجة لتعارض
الاجماعان اجمع المجوز وهو القائل بكون اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين جائزا وليس
بحجة عليهم بثلثة وجوه الاول لو كان اتفاقهم على احد القولين حجة لتعارض الاجماعان وتقرير الدليل
مع الجواب عنه قوله قالوا الثاني لو كان حجة لحصل اتفاق كل الامة لانه الموجب لكونه
حجة والتالي باطل لانه لم يحصل اتفاقهم لانه مسبوق بالخلاف المستقر وقول من مات لا ينعدم
بموت قائله ولهذا احتج به اجاب عنه بان ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم ان لا يكون اتفاق اهل العصر
الثاني اذا لم يستقر خلافهم حجة لان الدليل الذي ذكرتم يطرح فيه بعينه قوله قالوا لو كان
حجة الثالث لو كان اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين حجة لكان موت الصحابي المخالف
للباقين يوجب ان يكون قول الباقين حجة لان قول الباقين بعد موته قول كل الامة الاحياء
كاتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين اجاب بالالتزام اي بالتزام كون الباقي حجة بعد موت
المخالف فانه مذهب البعض والاكثر على خلاف هذا المذهب فلا يكون الالتزام جوابا من جهتهم
بل الجواب الحق ان قول المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الاول فيجب اعتباره في اجماع
اهل العصر الاول والمنقرض ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في اجماع اهل العصر الثاني
قوله الاخر لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع قال الاخر اي المجوز القائل بكونه حجة لو لم يكن اتفاق
اهل العصر الثاني على احد القولين حجة لادى الى ان يجتمع الامة الاحياء على الخطا والتالي باطل لان
الادلة السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطا بيان الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب

من جهتهم صح

اذ لا يكون

ان لا يكون حقا والا وجب اتباعه اجاب بمنع انتفاء التالي لجواز ان يجتمعوا على الخطا
والدلائل السمعية لا تدل الا على عصمة كل الامة عن الخطا وقولهم لا يكون قول كل
الامة الموجودين لان الماضي اي من مات داخل في الامة ظاهر التحقق قوله لخلاف
من لم يات بعد فانه ليس بداخل في كل الامة الموجودين لعدم تحقق قوله قوله
مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف المسئلة السادسة عشر اتفاق اهل العصر على
حكم بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره اجماع وحجة عند الاكثرين وليس وقوع هذا الاجماع
ببعيد عادة لجواز توقفهم على سند جلي بعد اختلافهم واما اتفاق اهل العصر بعد استقرار
خلافهم فالذين لم يشترطوا انقراض العصر اختلفوا فيه فقال بعضهم ممتنع وقال بعضهم
يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم ليس بحجة ومن اشترط انقراض العصر قال الاجماع لان
هذا الاتفاق لم يكن رافعا للمجمع عليه لان اختلافهم وان دل على تسويغ الاجتهاد في الحكم لكن
لا يدل على انعقاد اجماعهم على ذلك ضرورة انتفاء شرط انعقاد الاجماع الذي هو انقراض العصر
وهذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا الا ان كون هذا الاتفاق
حجة ههنا اظهر منه ثمه لان ههنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا
يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلاف ثمه فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا
على خلاف ما اتفقوا عليه قوله مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل
المسئلة السابعة عشر اذا كان في الواقع دليل او خبر يقتضي حكما على المكلفين وليس لذلك
الحكم دليل اخر لم يجز عدم علم الامة به لانه ان عمل بذلك الحكم كان عملا به لا عن دليل بل عن
تشهي والعمل بالحكم عن التشهي لا يجوز وان لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف واما اذا
كان في الواقع دليل او خبر راجح اي بلا معارض وقد عمل على وفق ذلك الدليل او الخبر

بدليل آخر فهل يجوز عدم علم الامة به او لا فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واحتج المجوز بان
اشتراك جميعهم في عدم العلم بذلك الخبر او الدليل الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس اشتراك جميعهم
في عدم العلم به اجماعا حتى يجب متابعتهم بل عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر كعدم حكمهم في
واقعة لم يحكموا فيها بشي فجاز لغيرهم ان يسعى في طلب ذلك الدليل او الخبر ليعلم واحتج النافي
بانه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل لم يجز تحصيل العلم به والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انه ح يكون عدم علمهم به سبيل المومنين فلو طلبوا العلم له سعوا غير سبيل المومنين ويمكن
ان يجاب عنه بان عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم لان السبيل ما اختاره الانسان من قول
او عمل وعدم علمهم ما اختاروه فلا يكون سبيلا لهم قوله مسئلة المختار امتناع ارتداد
المسئلة الثامنة عشر المختار انه يمتنع سمعا لا عقلا ارتداد امة محمد عليه السلم باجمعهم في عصر
من الاعصار واحتج المصنف عليه بالدلائل السمعية الدالة على امتناع اجتماعهم على الخطا
والضلال واعترض عليه بان الادلة السمعية دالة على امتناع اجتماع الامة على الخطا والارتداد
يخرجهم عن كونهم امة محمد عليه السلم لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا مومنين لمحمد عليه فلم يكونوا امته
فلم يتناولهم الادلة السمعية اجاب عنه بانه يصدق بعد ارتدادهم ان امة محمد
عليه قد ارتدت وهو اعظم الخطا فيمتنع للادلة السمعية وقيل عليه ان اطلاق
امة محمد عليهم بالمجاز والامة المذكورة في الادلة السمعية لم يتناول الا من هو من الامة
حقيقة فاندفع الجواب ويمكن ان يجاب عنه بان ارتدادهم الذي هو اعظم الخطا هو الموجب
لسلب اسم الامة عنهم حقيقة فزوال اسم الامة عنهم بعد الارتداد بالذات لان المعلول
متاخر عن العلة بالذات فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الامة حقيقة فيتناولهم
الادلة السمعية قوله مسئلة مثل قول الشافعي المسئلة التاسعة عشر اذا اختلفوا

في ثبوت الاقل والاكثر في مسئلة لا يصح ان يتمسك بالاجماع في اثبات مذهب القائل بالاقل
مثل قول الشافعي ان دية اليهودي ثلث دية المسلم فانه لا يصح ان يتمسك في اثباته بالاجماع
اذ قوله يشتمل على امرين الثلث ونفي الزيادة واثبات الثلث مجمع عليه ونفي الزيادة
لا يكون مجمعا عليه فلا يكون مذهبه مجمعا عليه القائلون بجواز التمسك بالاجماع فيه قالوا
دية اما مثل دية المسلم او نصفه او ثلثه بالاجماع والقائل بالنصف يشتمل على الثلث
فالقول بالثلث ثابت بالاجماع اجاب عنه بان الثلث وان كان مجمعا عليه لكن نفي الزيادة
لم يكن مجمعا عليه والمجموع لا يكون مجمعا عليه والقائل بالثلث مطلوبه مركب من امرين و
نفي الزيادة فلا يكون مذهبه متفقا عليه فان ابدى نفي الزيادة بوجود المانع من الزيادة
او بنفي شرط الزيادة او ابدى نفي الزيادة بالاستصحاب لم يكن ح نفي الزيادة ثابتا بالاجماع
قوله مسئلة يجب العمل بالاجماع المسئلة العشرون الاجماع المنقول الينا بنقل الاحاد
يجب العمل به عند اكثر اصحاب الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وانكره الغزالي وبعض
اصحاب ابي حنيفة واحتج المصنف على وجوب العمل به بان الظني كالخبر اذا كان منقولا
بطريق الاحاد يجب العمل به فالقطعي اي الاجماع اذا كان منقولا بطريق الاحاد اولى بان
يجب العمل به لان الاول مظنون بحسب النقل والجنس والثاني مظنون بحسب النقل مقطوع
بحسب الجنس وايضا قوله عليه نحن نحكم بالظاهر يدل على وجوب العمل بالاجماع
المنقول بطريق الاحاد بيانه ان الحديث دل على انه عليه السلم كان يحكم بالظاهر فوجب
ان يحكم الامة ايضا بالظاهر لان الحديث ذكر في معرض تعليم الاحكام فعلم ان مراده العمل
بالظاهر بالنسبة الى الامة ايضا والظاهر يتناول الاجماع المنقول بطريق الاحاد لان اللام
للاستغراق قوله قالوا اثبات اصل بالظاهر المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا

الثلث م

بطريق الآحاد اصل من اصول الفقه ولو ابتنياه بالدليلين المذكورين لزم اثبات الاصل بالظاهر
لان الدليلين ليسا بقطعيين والثاني باطل لانه ما عرف علمه ليتوصل بها الى المسائل العلمية
والظاهر لا يفيد العلم اجاب بان المتمسك الاول وهو القياس الذي استدل به اولا
على وجوب العمل به قطعي لانه قياس بطريق الاولى فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل
بالظاهر ولا يكون الملازمة ممنوعة والمتمسك الثاني وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل
بالظاهر مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول فمن اشترط القطع فيها منع اثبات
الاصل بالظاهر فمنع اثبات الاجماع بالحديث المذكور ومن لم يشترط لم يمنع وجوب اثبات
الاجماع به والمعترض مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت اما
منع دليل المثبت فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به واما منع دليل النافي
فبان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصل بالظواهر قيل اراد بالمتمسك الاول المستند الذي
تمسك به اهل الاجماع فانه قطعي لا مرية اول الاجماع واراد بالمتمسك الثاني القياس والحديث
فانهما ظنيان وافادتهما المطلوب مبنية على اشتراط القطع في هذه الاصول فمنهم من شرط
لانها من باب الاعتقادات لا تتعلق بكيفية العمل ومنهم من لم يشترط لكونها طريقا الى الاعمال
فعلى هذا البيان يكون المراد من قول المعترض مستظهر من الجانبين اي للمعترض ان يمنع
في الاول ويقول لا نم ان المستند قاطع اذ من الجائز ان لا يكون كذلك لان دليل الاجماع
قد يكون ظنيا وان يمنع الثاني الدليل المتمسك به على عدم اشتراط القطع قوله
مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي المسئلة الحادية والعشرون انكار حكم الاجماع الظني
وهو السكوتي والمنقول بطريق الآحاد لا يوجب الكفر وانكار حكم الاجماع القطعي هل
يوجب الكفر ام لا فيه ثلثة مذاهب الاول يوجب الكفر مطلقا لان انكاره يتضمن

انكار سند

انكار سند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام الموجب للكفر
والثاني لا يوجب الكفر مطلقا لان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم فالاجماع المتفق
عليه لا يفيد القطع فلا يكون انكاره موجبا للكفر والثالث المختار عند المصنف ان كان الاجماع
من امر علم قطعا كونه من الدين كالعبادات الخمس كان انكار حكمه يوجب الكفر والا فلا
قوله مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه المسئلة الثانية والعشرون التمسك
بالاجماع فيما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به صحيح مثل رؤية الباري تعالى ونفي
الشريك لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما لانا قبل العلم برؤية الله تعالى
ونفي الشريك يمكننا ان نعلم صحة الاجماع وللقاضي عبد الجبار رح في الامور الدنيوية مثل الآراء
والحروب قولان في صحة التمسك به لنا ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا من
غير تقيد فوجب المصير اليه لان الاصل عدم التقييد قوله ويشترك الكتاب والسنة
والاجماع لما فرغ من الابحاث المخصوصة بكل واحد من الادلة الثلثة شرع في الابحاث
المشتركة بين الثلثة فقال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند
اخبار عن طريق المتن اعني بيان ان كل واحد من الثلثة طريق ثبوته اما التواتر او
الآحاد قوله والخبر قول مخصوص الصيغة والمعنى قيل لا يحد لعسره اي الخبر اسم
لقول له صيغة ومعنى مخصوصان واختلف في تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل
في العلم قوله وقيل لانه ضروري من وجهين الاول ان كل واحد يعلم انه موجود ضرورة والمطلق
اولى قال الامام فخر الدين الرازي الخبر غني عن التعريف لانه ضروري من وجهين الاول ان كل
احد يعلم بالضرورة انه موجود اي يعلم معنى قوله انا موجود من حيث وقوع النسبة فيه
على وجه يحتمل الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذي هو جزء هذا الخبر الخاص اولى

ان يكون ضروريا قوله ولا استدلال على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا هذا جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري ينافي دعوى ضرورته لان الضروري
هو الذي لا يتوقف على دليل ونظر وتقرير الجواب ان يقال استدلالنا على ان العلم
بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة والاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا ينافي كون
الخبر ضروريا لان توقف ضرورة العلم بالخبر على الدليل والنظر لا يستلزم توقف ضرورة الخبر عليهما
بخلاف الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا فالحاصل انه يجوز
ان يكون الشيء ضروريا وضروريته نظرية والاستدلال على الثاني لا ينافي دعوى ضرورته قوله
ورد بانه يجوز اجاب المصنف عن الوجه الاول بانه علم حصول الخبر ضرورة ولا يلزم من
حصول الخبر ضرورة تصوره او تقدم تصوره لان حصول الشيء لا يستلزم تصوره والمتنازع فيه تصور
الخبر لا حصوله فان قيل اذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا يكون تصور الخبر ايضا ضروريا لان العلم
بحصول الخبر هو تصوره اجيب بان العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت النسبة ونفيها وثبوت
النسبة غير تصورها وفيه نظر لان المعترض ما قال ان حصول الخبر هو تصوره بل قال العلم بحصول
الخبر هو تصوره ولا يمكن ان يقال ان العلم بحصول الخبر غير تصوره قوله الثاني الوجه
الوجه الثاني انا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والامر والنهي و
التفرقة بين الشيئين مسبوقة بتصورهما فيكون تصور هذه الامور بديهية لان السابق على البديهي
اولى ان يكون بديهيا فاجاب المصنف قد تقدم مثله ولم يتقدم في هذا المختصر مثل هذا الدليل وقد
قيل في جوابه ان التفرقة بين الشيئين غير مسبوقة بتصورهما بطريق الحقيقة قوله قال القاضي
قال القاضي والمعتزلة في تعريف الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب فالكلام جنس يشمل الخبر
وغيره وقوله الذي يدخله الصدق والكذب يخرج الامر والنهي والاستفهام وسائر الانشاءات واعترض

على هذا

على هذا الحد بانه يستلزم اجتماع الصدق والكذب في كل خبر لان الواو تقتضي الجمع لكن اجتماعهما
محال لان الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق اصلا مثل قولنا الاثنان فرد والعالم قديم
وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب اصلا كالبديهيات لا سيما في خبر الله تعالى فان احتمال الكذب
في خبر الله تعالى اشد استحالة لانه ليس لكونه خبرا بل لخصوصية كونه خبر الله تعالى وقد قيل في
تقرير هذا الاعتراض انه يقتضي اجتماع الصدق والكذب وهو محال لان الصدق والكذب
متقابلان والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما وفيه نظر لان المتقابلين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد
اما في زمانين فلا والواو لا تقتضي اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان واحد بل تقتضي
اجتماعهما مطلقا اجاب القاضي بان الخبر الصادق يصح دخول الكذب عليه لغة اي من حيث
مفهومه لغة من غير اعتبار خصوصية المادة وكذا يصح دخول الكذب على الخبر الصادق وخبر
الله تعالى والضروريات انما يمتنع دخول الكذب عليه من خارج مفهوم الخبر لان الدليل
دل على ان كلام الله والضروريات يمتنع ان يكون كاذبة ولما اعتبر القاضي في تعريف الخبر
صحة دخوله لغة سقط الاعتراض المذكور وورد عليه ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر
والكذب هو نقيضه اعني الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق والكذب
على الخبر فتعريف الخبر بهما دور ولا جواب عن لزوم الدور قيل فيه نظر لان الدور انما يلزم
ان لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما لو عرفناه بالصدق
والكذب اللغويين او بالمصطلحين ثم عرفناهما بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا النظر ضعيف
لانه انما يصدق ذلك ان لو كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي
وليس كذلك لان مفهومهما اللغوي بعينه مفهومهما الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل الجواب
عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم

من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور وفيه نظر
لان هذا التعريف بنا على كون مدلول الخبر ضروريا والمصنف لم يسلم بداهته وفي تعريف المصنف
الصدق بالموافق للخبر تساهل وفي تعريف الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض الخبر انه
الاول وهو استلزام اجتماع الصدق والكذب لم يرد هيهنا لان او لاستحيل الاجتماع ولكن صح
يرد الدور لان التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق
والصادق على الصدق والصدق على الخبر فلزم الدور وفي هذا الدور توقف الشي على نفسه
بثلث مراتب وفي الاول بمرتبة واحدة وايضا يرد على هذا التعريف انه يشتمل على لفظ او وهو
للتشكيك والترديد والحد يأباه واجيب عن هذا بان المراد ان الخبر يدخله احدهما لا على التعيين
والتنويع دخول احدهما لا على التعيين ترديد بل الترديد في دخول احدهما على التعيين وهو غير معتبر في
الحد قوله واقربها قول ابي الحسين قال المصنف واقرب الحدود المذكورة للخبر الى الصواب
قول ابي الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة والمراد بالنسبة اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا بحيث من م
يحسن السكوت عليه يدل على ذلك قوله يفيد وانما قال بنفسه ليخرج عنه نحو قائم من المشتقات والافعال
فانها داخلة في حد الكلام لان الكلمة عند ابي الحسين ومن تابعه كلام لكن لا يفيد بنفسه نسبة
بل يفيد مع الموضوع فان قايم في قولنا زيد قايم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل
بواسطة زيد الذي هو الموضوع ويرد على طرده هذا التعريف باب قم اي فعل الامر ونحوه كالنهي
والاستفهام وساير الانشاآت فانه يصدق عليها هذا التعريف لانها كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم
يفيد بنفسه نسبة القيام الى المطلوب او نسبة الطلب الى الامر وقس عليه باقي الانشاآت قوله والاولى
الكلام المحكوم فيه   اعلم ان اولى الحد عند المصنف للخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية
ويعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب التقييدي لانه ليس واحد منهما

بكلام

بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس الذي يتعلق به كلام النفس
بالمطابقة واللامطابقة مثل قولنا زيد قايم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد
القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو يتعلق بامر آخر من حيث المطابقة
واللامطابقة ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف مثل طلبت القيام فانه
يحكم بنسبة لها خارج وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في زمان الماضي وهذه النسبة خارجة
عن الحكم النفسي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة او اللامطابقة بخلاف قم فانه متعلق بالحكم النفسي
وليس له متعلق خارجي قوله ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها   ويسمى الكلام الذي هو غير الخبر
انشاء وتنبيها ومن الانشاء الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء ولم يفرق
المصنف بين التنبيه والانشاء وقال بعض الكلام الذي لم يحتمل الصدق والكذب يسمى انشاء فان
دل بالوضع على طلب الفعل يسمى امرا وان دل على طلب الكف عن الفعل يسمى نهيا وان دل
على طلب الافهام يسمى استفهاما وان لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبيها ويندرج فيه التمني والترجي
والقسم والنداء قوله والصحيح ان بعت واشتريت   اختلفوا في الصيغ التي يقصد بها الوقوع
اي الصيغ المستعملة في الشرع لتستحدث بها الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت هل هو اخبار
ام انشاء والصحيح ان مثل هذه انشاء لاربعة وجوه الاول انه غير محكوم عليه بنسبة خارجية اذ لا خارج
له والكلام الذي لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشاء الثاني ان مثل هذه الصيغ غير قابلة للصدق و
الكذب فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب لان قبول الصدق والكذب وان لم
يصلح لان يكون معرفا للخبر الا انه يكون خاصة مساوية له الثالث انه لو كان خبرا لكان ماضيا
لان صيغته صيغة الماضي والتالي باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لان التعليق هو توقيف
دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله

في الوجود على وجه غير الواقع لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الاخبار في كونهما
خبرين والتالي باطل لانا نفرق قطعا بين طلقت اذا قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا
قصد به الاخبار وما الذي يؤكد هذا الفرق انه لو قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك يسئل عنه
ماذا اريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسئل قوله
الخبر صدق وكذب لان الحكم لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه والخبر ينقسم الى الصدق
والكذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم الذي هو مدلول الخبر اما مطابق للواقع او لا فان كان
مطابقا فهو صدق سواء كان معه اعتقاد المطابقة اولا وان كان غير مطابق فهو كذب سواء كان معه
اعتقاد المطابقة اولا وذهب الجاحظ الى ان الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب بل يكون بينهما واسطة
وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا
والثاني اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد
اللامطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول
منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة صدق والرابع وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد
عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب فقوله والثاني منهما اشارة الى هذه
الاقسام الاربعة لان المطابق مع نفي اعتقاد المطابقة انقسم الى قسمين وغير المطابق مع نفي
اللامطابقة انقسم ايضا الى قسمين مثال الصدق قولنا زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه
فيها مثال الكذب قولنا زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه ليس فيها واستدل الجاحظ
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه التمسك به انه لما اخبر الرسول عليه السلام
عن نبوة نفسه حصر الكفار اخبار النبوة في الافتراء اي الكذب والاخبار من به جنة
حصرا على منع الخلو ويمتنع ان يكون الاخبار في حالة الجنون كذبا لانهم جعلوه قسيم الكذب

وقسيم

وقسيم الشيء لا يدخل تحته وليس بصدق لانهم لا يعتقدونه صدقا فثبت قسم آخر لا يكون
صدقا ولا كذبا فان قيل الاخبار في حال الجنون داخل في الكذب لان الافتراء هو الكذب على العمد
ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن عمد ان لا يكون كذبا سلمنا انه غير داخل في الكذب عن
العمد ~~ولا يلزم من كونه قسيما للكذب~~ عند من جعله قسيما للكذب فيلزم ان يكون الواسطة
عنده ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر والجواب عن الاول ان الافتراء هو الكذب اعم من ان يكون
عن عمد او لا والتقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وعن الثاني انه لو لم يكن واسطة
عندهم لما قرر الله تعالى مقالتهم اجاب المصنف عنه بان معنى الآية افترى في هذا الاخبار ام لم
يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد او لم يقصد للمجنون فانه يستلزم عدم خبرية
كلامه لانه لا قصد له يعتد ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في كونه خبرا
كذبا او ليس بخبر فلم يثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا قوله قالوا قالت عائشة ما كذب القائلون
بثبوت الواسطة قالوا قالت عائشة اعتذارا عمن ظهر عدم مطابقة خبره ما كذب ولكنه وهم
نفت الكذب عن خبره والصدق ايضا منتف عنه بالاتفاق فثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا
اجاب بانها ما نفت الكذب بل نفت الكذب المتعمد ولا يلزم من انتفاء الكذب المتعمد عنه انتفاء
الكذب مطلقا قوله وقيل ان كان معتقدا قيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب
لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور بانه ان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع ومعتقد المطابقة
اولا والاول الصدق والثاني كذب ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير والصدق بتفسير الجاحظ
واما الكذب فهو اعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ فان الاقسام الاربعة التي ليست
بصدق ولا كذب عند الجاحظ يكون كذبا بهذا التفسير والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة
في الصدق قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم

سوا افترا صح

انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى كذّب المنافقين في اخبارهم
عن رسالة محمد عليه السلم فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا لما كذّبهم
الله تعالى لان اخبارهم عن رسالته عليه السلم مطابق للواقع اجاب بانا لا نم ان الله
تعالى كذّبهم في اخبارهم عن الرسالة بل كذّبهم في شهادتهم والشهادة الصادقة ان يشهد الشاهد
بالمطابق مع كونه معتقدا واعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة والمنافقون لما لم يكونوا
معتقدين رسالته عليه السلم كانوا كاذبين في شهادتهم فهذه المنازعة لفظية لانه راجع
الى الاصطلاح قوله وينقسم الى ما علم صدقه هذا تقسيم آخر للخبر والخبر ينقسم الى
خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو ما علم صدقه
اما ضروري او غير ضروري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بتكرر الخبر من غير نظر كالمتواتر
وضروري بغير نفس الخبر بل لكونه موافقا للضروري ونعني بالموافق للضروري ما يكون متعلقه
معلوما لكل احد من غير كسب وتكرر وغير الضروري اما نظري كخبر الله تعالى وخبر الرسول والاجماع
فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال واما موافق للنظر وهو الخبر الذي علم متعلقه
بالنظر كقولنا العالم حادث والثاني وهو ما علم كذبه هو الخبر المخالف لما علم صدقه باحد الاعتبارات
المذكورة كقولنا الكل ليس باعظم من الجزء والثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه قد يظن صدقه
كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن كذبه لرجحان كذبه على صدقه وقد لا يظن صدقه ولا
كذبه بل يشك في صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال قوله ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه
قال قوم كل خبر لم يعلم صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر والدليل فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا
لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه كخبر من ادعى الرسالة فانه اذا كان
صادقا نصب الله المعجزة واذا كان كاذبا لم ينصب اجاب بان هذا فاسد لانه يعارض بمثله في

الشق

الشق كما قال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه وايضا
يلزم كذب كل شاهد اذ لم يعلم صدقه وكذب كل مسلم وايضا الملازمة ممنوعة وما ذكره
في بيانه لا يدل على صدقها لان كذب مدعي الرسالة ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه
بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد والعادة تقضي بكذب الخبر
المخالف للعادة من غير دليل بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير
دليل قوله وينقسم الى متواتر وآحاد هذا تقسيم آخر للخبر والخبر ينقسم الى متواتر وآحاد
والتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا
بعد رسول بفترة بينهما وفي الاصطلاح المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر
كالجنس يشمل المتواتر وغيره وباضافته الى الجماعة يخرج عنه خبر الواحد وقوله مفيد
العلم يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وانما قال بنفسه ليخرج الخبر الذي علم صدق
المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وغيرها وما لا ينفك
عن المتواتر الشرائط المعتبرة في المتواتر كما سنذكر والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد
يكون عادية كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد
يكون عقلية كخبر جماعة يقتضي البديهة او الاستدلال صدقه وقد يكون حسية كالقرائن التي
تكون على من يخبر عن عطشه قوله وخالف السمنية اكثر العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد
العلم وخالفت السمنية وهم قوم من الهند في افادة المتواتر العلم وهو بهت باطل فان المتواتر اي ج
يفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا او امور ماضية لانا نجد من انفسنا بالضرورة
العلم بالبلاد النائية كمكة وبغداد ومصر والامم الماضية والانبياء والخلفاء وما ذلك العلم الا من
الخبر المتواتر والسمنية اوردوا وجوها في بيان ان المتواتر لا يفيد العلم منها ان افادة الخبر العلم
ان ج

موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الاخبار به وهو محال كاتفاقهم على اكل طعام واحد ومنها ان خبر
كل واحد لا يفيد العلم فخبر الجملة ايضا لا يفيد العلم لان الجملة مركبة من الواحد وحكم الجملة حكم
كل واحد ومنها انه لو كان المتواتر مفيدا للعلم لادى الى تناقض المعلومين لانه اذا تواتر
خبر على وجود شي في وقت وتواتر خبر آخر على عدمه في ذلك الوقت يلزم العلم بوجوده وعدمه
في ذلك الوقت ومنها انه لو افاد المتواتر العلم لزم صدق اليهود والنصارى في اخبارهم عن
نبيهم بانه قال لا نبي بعدي والتالي باطل للدليل القاطع على كذب هذا الخبر ومنها انا نفرق
بالضرورة بين الضروري وبين المتواتر لانا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا
على عقولنا وجود جالينوس وجدنا الجزم بالاول اقوى واكمل من الجزم بالثاني فلو كان المتواتر
مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين ومنها انه لو كان ضروريا لم يختلف فيه لان الضروري
يستلزم الوفاق اجاب المصنف بان هذه الوجوه مردودة فقوله وما يورد وانه مبتدا وقوله
مردود خبره اما رده من حيث الاجمال فلانها تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب واما من حيث
التفصيل فلانا لا نم في الاول امتناع اجتماع جمع عظيم على الاخبار ولا نم في الثاني انه اذا لم يكن كل
واحد مفيدا للعلم لم يكن المجموع مفيدا له ولا نم ان حكم الجملة حكم كل واحد فانه يصدق على كل
واحد من آحاد العشرة انه جزء العشرة ولا يصدق على العشرة انه جزء العشرة ولا نم في
الثالث تناقض المعلومين وذلك لانه بتقدير تواتر احد الخبرين يمتنع تواتر نقيضه ولا نم في
الرابع لزوم صدق اليهود والنصارى وانما يلزم لو تواتر خبرهم وهو ممنوع لان القاطع دل
على كذب خبرهم وخبر الجمع العظيم انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع ولا نم في الخامس انه
لو كان ضروريا لم يوجد التفاوت بينه وبين الضروريات لان الضروريات قد تتفاوت في الجزم
لما ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب اذ حصول التفاوت يوجب ان لا يكون ضروريا ولا يوجب

ان لا يكون مفيدا للعلم الذي هو المتنازع فيه هنا ولا نم في السادس ان الضروري يستلزم
الوفاق وذلك لان السوفسطائية ينكرون الضروريات قوله الجمهور على انه ضروري
القائلون بكون المتواتر يفيد العلم اختلفوا في ان العلم بصدق الخبر المتواتر الحاصل عقيب
التواتر ضروري ام لا فالجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل
بالوقف لنا ان العلم بصدق المتواتر لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين بين التواتر
والعلم لان النظري يفتقر الى النظر وهو ترتيب المقدمتين والتالي باطل بالبديهة وايضا لو
كان نظريا لجاز الخلاف فيه عقلا لان النظري قد يكون صوابا وقد يكون خطا والتالي ظاهر
الفساد قيل لا نم الملازمة لان تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي تكون
مقدماتها نظرية واما العلوم النظرية التي مقدماتها ضرورية لم يتصور الخلاف فيها اجيب عنه
بانه ليس من ذلك القبيل لان من مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم ومبنى ذلك
على ان لا يكون ثم مصلحة مشتركة بين الجميع وان لا يجوز الكذب على الجميع كما جاز على كل
واحد وكل واحد من المقدمتين نظرية وفيه نظر اما اولا فلانه كلام على السند واما
ثانيا فلانه يلزم منه خلاف المطلوب لانه يلزم من هذا الجواب ان العلم موقوف على
المقدمتين فيكون نظريا قوله ابو الحسين لو كان نظريا قال ابو الحسين لو كان العلم
بصدق الخبر نظريا المتواتر ضروريا لم يتوقف حصول العلم بصدقه الى توسط المقدمتين لان
الضروري لا يفتقر الى النظر والتالي باطل لان العلم لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه من
المحسوسات وان يعلم ان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب وان يعلم ان
ما كان كذلك اي ان كل خبر عن محسوس اخبره جماعة لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب لا
يكون كذبا وان يعلم انه اذا لم يكن الخبر كذبا يلزم ان يكون صدقا واليه اشار بقوله فيلزم

نقيضه اجاب بانا لا نم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل
العلم بصدقه علم بعده انهم لا داعي لهم على تواطئهم على الكذب لا ان العلم بصدق الخبر المتواتر
يتوقف على سبق علم ذلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا فان قيل اذا كان العلم بصدق
المتواتر ضروريا لم يكن صورة الترتيب فيه اجيب بان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري
حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون
متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما قوله قالوا لو كان ضروريا لعلم انه القائلون
بكونه نظريا قالوا لو كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة اذ يستحيل حصول العلم
الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضرورته والتالي باطل اجاب اولا بانه معارض بمثله بان
يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة لاستحالة كون الشيء نظريا مع عدم الشعور بكونه نظريا وثانيا
بان حصول العلم لا يستلزم الشعور به فضلا عن الشعور بكونه ضروريا ولئن سلمنا ان حصول العلم
يستلزم الشعور به ضرورة ولكن لا نم ان الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته ضرورة
فان الشيء قد يكون مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها قوله وشرط المتواتر تعدد المخبرين
تعددا يمنع شرط التواتر بحسب المخبرين ان يتعدد المخبرون تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب
بطريق الاتفاق او بطريق المواضعة وان يكونوا مستندين في اخبارهم الى الحس لا الى دليل
عقلي وان يكونوا مستوين في الطرفين والوسط اي يكون طرفاه والوسط مستويين في التعدد
والاستناد الى الحس وقد شرط بعضهم كونهم عالمين بما اخبروه وهذا غير محتاج اليه لانه ان اريد
علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان الثاني م
اريد علم البعض فلا يحتاج الى ذكره لان علم البعض لازم مما قال من الشرائط وهو الشرط الثاني الاستناد
الى الحس يوجب ان يكون المحسوس عالمين به وضابط العلم بحصول هذه الامور حصول العلم

بصدق

بصدق الخبر المتواتر فانه اذا حصل العلم بصدق الخبر المتواتر علم ان هذه الشرائط حصلت
لان هذه الامور لا تنفك عن العلم بصدق المتواتر لا ان ضابط حصول العلم بصدق
المتواتر سبق العلم بهذه الامور على معنى انه لا يحصل العلم بصدق المتواتر الا بعد حصول العلم
بهذه الامور لانا قد بينا ان العلم بصدق الخبر لا يتوقف على العلم بهذه الامور قوله وقطع
القاضي بنقص الاربعة وتردد اختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم بصدق الخبر فمنهم من عين
عددا ومنهم من لم يعين والمعينون اختلفوا فقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة ناقص لا يحصل
العلم بخبرهم ولهذا احتاج القاضي الى عرض الشهداء الاربعة في الزنا على المزكين وتردد في الخمسة
في ان اخبارهم هل يكون مفيدا للعلم اولا فالستة عنده موجب للعلم جزما وقيل اقله اثنا
عشر نقباء موسى وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون اوجب الجهاد
على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت هذه الاية في الاربعين فلو لم يكن
قول الاربعين مفيدا للعلم لم يقتصر عليهم وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا والظاهر ان هذه التمسكات تقييدات لا تعلق للمتواتر بها فلا يفيد
المطلوب والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف بحسب المخبرين والوقائع وغير ذلك وضابط
عدد التواتر حصول العلم بصدق خبرهم فان كل عدد حصل عنده العلم بصدق الخبر كان
عدد التواتر والدليل على ان عدد التواتر غير مخصوص انا نقطع بحصول العلم بصدق الاخبار
المتواترة مثل العلم بوجود مكة والمدينة ومصر والانبياء والخلفاء من غير علم بعدد مخصوص قبل
العلم بصدق الخبر المتواتر ولا بعده فلو كان عدد مخصوص موجبا للعلم بصدق الخبر المتواتر
لم يحصل العلم بصدق الخبر الا بعد العلم بذلك العدد المخصوص ويختلف العدد الذي يحصل

العلم بصدق الخبر عنده باختلاف قرائن التعريف مثل الهيئات المقارنة للخبر الموجبة
للتعريف متعلقه ولاختلاف احوال المخبرين في اطلاعهم على قرائن التعريف ولاختلاف ادراك
المستمعين لتفاوت الاذهان والقرائح ولاختلاف الوقائع في عظمها وحقارتها قوله وشرط
قوم الاسلام والعدالة هذه هي الشرائط التي اعتبرها قوم دون قوم شرط قوم الاسلام
والعدالة في المخبرين لان الكفر والفسق عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة تمنعانه
ولهذا لم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلم وهذا الشرط غير معتبر لانا نعلم قطعا
ان جمعا كثيرا من الكفار والفساق اذا اخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم وانما لم يحصل العلم
باخبار النصارى لاختلال الشرط الاول اي في الطبقة الاولى لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر وشرط قوم
ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن
عن المنارة فيما بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم فضلا عن اهل بلد وشرط قوم اختلاف
دينهم ونسبهم ووطنهم ليندفع التهمة وهو ايضا باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم
سواء كانوا على دين واحد ومن نسب واحد وفي وطن واحد او لم يكونوا كذلك وان ارتفعت
حصل العلم كيف كانوا وشرط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل
لان المفيد ح قول المعصوم لا خبر اهل التواتر وشرط اليهود وجود اهل الذلة في المخبرين دفعا
لتواطئهم على الكذب لان اهل العزة لا خوف لهم فيجوز ان يجترؤا على الكذب واهل الذلة
اهل الخوف لا يجترؤون على الكذب وهو فاسد لان اهل الذلة لخستهم لا يتحاشون عن الكذب
واهل العزة لشرفهم لا يقدمون على الكذب قوله وقال القاضي وابو الحسين قال القاضي
وابو الحسين كل عدد افاد خبرهم في واقعة علما لشخص فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم في غير
تلك الواقعة علما لذلك الشخص او لشخص آخر قال المصنف قول القاضي وابي الحسين صحيح ان

تساويا

تساويا اي العددان من كل وجه من القرائن العائدة الى الخبر والمخبرين والسامعين واستوا
العددين في جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة قوله مسئلة اذا اختلف التواتر هذه
مسئلة في خبر التواتر من جهة المعنى اذا وقع اخبار مختلفة عن جمع بلغوا عدد التواتر في وقائع
مختلفة مشتركة في امر داخل او لازم يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذي دلت عليه الاخبار
تضمنا او التزاما معلوما وذلك كالوقائع المنقولة عن علي وعن حاتم فان كل واحد منها وان
لم يكن متواترا الا ان القدر المشترك وهو الشجاعة والجود صار متواترا واسناد الاختلاف
الى التواتر مجاز لان الاختلاف بالحقيقة مستند الى الوقائع المتضمنة او المستلزمة للقدر
المشترك قوله خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر لما فرغ من التواتر شرع في خبر الواحد
وهو خبر لم ينته الى حد التواتر اما بان لا يكون المخبرين جماعة او يكون ولكن لم يفد اخبارهم العلم
او يفيد العلم ولكن لا بنفسه بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر وقيل خبر الواحد
خبر افاد الظن وهذا الحد غير منعكس لخروج الخبر الذي لا يفيد الظن عنه وهو خبر الواحد بالاتفاق
والخبر المستفيض اي المشهور ما زاد نقلته اي رواته على ثلثة قوله مسئلة قد يحصل العلم
بخبر الواحد ذكر في خبر الواحد ست مسائل الاول خبر العدل الواحد لا يخلو اما ان يكون
معه قرينة او لا فان كان معه قرينة فاما ان يكون القرينة للتعريف كموافقته للدليل العقلي او خبر الصادق
عليه السلم او يكون القرينة لغير التعريف كالامارات الدالة على صدق الخبر مثل البكاء وشق الجيوب
والنعي فالخبر الذي يكون معه قرينة للتعريف لا اثر له في افادة العلم بصدقه فان المفيد للعلم بصدقه
الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمثل الخبر واما الخبر الذي يكون معه قرينة لغير التعريف فقد يحصل
العلم بصدقه عند المصنف وقيل كما يحصل بخبره مع القرينة يحصل العلم به بغير القرينة
ايضا وقال احمد ويطرد اي يحصل العلم بخبر كل عدل سواء معه قرينة او لا والاكثر اتفقوا

العلم ح

على ان خبر الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة قوله لنا لو حصل بغير قرينة
اصح المصنف اولا على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة وثانيا على انه يحصل العلم
بخبره بالقرينة اما الاول فمن ثلثة وجوه الاول لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم
لكان العلم عاديا اذ العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد ذلك الخبر العلم ولو كان عاديا
لكان مطردا اى يحصل العلم بخبر الواحد كل عدل لان المعنى الموجب لحصول العلم بالعادة الذي
هو خبر العدل متحقق في خبر كل عدل والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله الثاني ان خبره لو كان مفيدا
للعلم لزم تناقض المعلومين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو اخبر عدل واحد عن شئ
وآخر عن نقيضه لزم العلم بكل واحد من النقيضين الثالث لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة
مخالفه لوجوب تخطئة مخالف اليقين والتالي باطل بالاجماع واما الثاني وهو انه يحصل العلم
بخبره بالقرينة فلانه لو اخبر ملك بموت ولد المشرف على الموت مع صراخ اى صوت وجنازة
وانتهاك حريم ونحوه كخروج نسائه على احوال مستنكرة معتادة في موت مثله لقطعنا بصحة
خبره وقد اعترض على هذا بان العلم حصل بالقرائن لا بخبر الملك واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر غير ولده عند مشاهدة هذه القرائن فعلم ان المفيد للعلم هو الخبر مع القرائن
قوله قالوا لو لم يكن بالاه هذا اعتراض على اختيار المصنف بوجهين ان يقال الادلة التي
ذكرتم على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة قائمة بعينها على انه لا يحصل
العلم بخبر العدل الواحد مع القرينة اجاب بان الادلة الثلثة ههنا منتفية اما انتفاء الاول فلانا
لا نسلم ان حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة غير مطرد وذلك لان خبر كل عدل مع القرينة يحصل
العلم به واما انتفاء الثاني فلان الملازمة ممنوعة لانه اذا حصل خبر العدل الواحد مع القرينة
يستحيل حصول مثل ذلك الخبر في نقيضه واما الثالث فلان انتفاء التالي ممنوع لانا نحكم بوجوب

تخطئة المخالف قوله قالوا ولا اتوقف القائلون بان خبر الواحد العدل مطلقا
سواء معه قرينة او لا مفيد للعلم قالوا لو لم يفد خبر العدل الواحد بغير قرينة
العلم لما جاز اتباعه والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلانه لو لم
يفد العلم فلا يخ اما ان يكون مفيد الظن او لا فان لم يفد الظن
لم يجز اتباعه بالاتفاق وان افاد فلا يجوز ايضا اتباعه لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله تعالى ان يتبعون الا
الظن فنهى في الآية الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في
الثانية على متابعة الظن اجاب اولا بمنع انتفاء التالي فانا لا نتبع
خبر الواحد بل المتبع الاجماع الدال على كون خبر الواحد حجة
وهو قطعي قيل عليه بان اتباع الاجماع في كون خبر الواحد حجة
يجب العمل به لم يوجب ان يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فان
كان مفيدا بدون الاجماع فالجواب لم يدفع ما تمسك به وان لم
يفد لم يجز اتباعه فثبت الملازمة بل منع انتفاء التالي فانه
على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم ان يكون
المتبع خبر الواحد بل يكون المتبع ما دل على وجوب العمل بمقتضى
خبر الواحد وهو الاجماع وثانيا الاتباع في الآيتين ما دل فيما
هو المطلوب فيه العلم من الدين اى في المطالب الدينية التي
لا تتعلق بها العمل كاثبات الصانع ووحدته فان المسائل
العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن والمخصص الاجماع الدال

وفيه نظر فان المصنف لم يمنع الملازمة حم

على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع قوله مسألة اذا اخبر
واحد المسألة الثانية اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه
ولم ينكر الرسول عليه خبره لم يدل عدم انكار الرسول عليه على
صدق ذلك الخبر قطعا لنا انه يحتمل ان الرسول عليه ما سمع
هذا الخبر منه او سمعه ولم يفهمه او فهمه وبينه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج
الى الانكار او لم يبينه ورأى مصلحة في تأخير تكذيبه او ما علم الرسول عليه كذب خبره
لكونه دنيويا او استصغر الرسول عليه كذبه قوله مسألة اذا اخبر واحد المسألة
الثالثة اذا اخبر واحد في حضرة جمع عظيم ولم يكذبوه وبلغ كثرتهم الى حد علم انه
لو كان الخبر كذبا لعلموه وعلم انه لا حامل لهم على السكوت فهو صادق قطعا للعادة
قوله مسألة اذا انفرد واحد المسألة الرابعة اذا انفرد واحد بخبر عن شيء
تتوفر الدواعي على نقل ذلك الشيء وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء كما
لو انفرد شخص واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة فهو كاذب قطعا
عندنا خلافا للشيعة لنا العلم بكذب مثل ذلك الخبر بحسب العادة لان الدواعي
تتوفر على نقله فلو كان الخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه لنقلوا فلما لم ينقل
غيره علم كذبه قطعا ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القران عورض لان ما
تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان المعارضة واقعة لنقلت الينا قوله قالوا الحوامل
المقدرة قالت الشيعة لا نم ان خبر المنفرد على الوجه المذكور لو كان صدقا لنقل الكثرة
المشاهدين لجواز ان لا ينقلوا ذلك لاجل اغراض حاملة على كتمان ما جرى بحضورهم
لان الحوامل المقدرة كثيرة كخوف يعم الكل في امر البلد واصلاح المعاش او خوف

من عدو

من عدو غالب او ملك قاهر او اغراض مختلفة عائدة كل واحد منها الى واحد من المشاهدين
تحملهم على الكتمان والاخفاء والذي يؤكد ذلك ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع
انه من الامور الغريبة العجيبة التي تتوفر الدواعي على نقلها وان المعجزات الظاهرة على يد الرسول
عليه التي هي انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وافراد
الاقامة وافراد الحج وترك البسملة نقلت جميعها آحادا مع انها من الوقائع التي تتوفر الدواعي
على نقلها اجاب بان العادة تقضي بامتناع اشتراك الجمع الكثير العظيم في الحامل على الكتمان
كما تقضي بامتناع اجتماع الجمع العظيم على اكل واحد وما ذكرتموه من صور الاستشهاد فلا
يدل على صحة ما ذكرتم لان كلام عيسى في المهد ان لم يكن بحضور جمع عظيم فلم يرد نقضا و
ان كان بحضرة جمع عظيم نقل نقلا قطعيا اولا لما ذكرنا من الدليل ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتمال
القران عليه فاستغني عن استمرار نقله بالقران وكذلك المعجزات الاربع الظاهرة على يد
الرسول لم تنقل نقلا متواترا لانه لم تتوفر الدواعي على نقلها فان عند وجود القران الذي
هو اعظم المعجزات الدالة على صدق الرسول في رسالته ضعف دواعي نقل المعجزات الاخر لان
المقصود الذي هو صدق رسالته قد حصل بالقران فقد استغني بالقران عن استمرار نقل هذه
المعجزات متواترا واما الفروع التي هي افراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة فليست مما
تتوفر الدواعي على نقلها ولئن سلمنا توفر الدواعي على نقلها فانما لم تنقل هذه الامور نقلا
متواترا لكونه مشتهرا في الايام الاول والاعوام فاستغني باستمرارها عن نقلها متواترا او لان
الامراء اي افراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه والبسملة وتركها شاع فنقل
كل واحد بنوع ثبت عنده فلم يتواتر لذلك قوله مسألة التعبد بخبر الواحد
المسألة الخامسة ذهب الجمهور الى التعبد بخبر العدل الواحد جائز عقلا اي لم يمتنع

عقلا ان سول الرسول علو اذا اخبر عدل واحد بحديث عني وظننتم صدقه فاعملوا
به وحاصله انه يحاكى لنا انا نقطع بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم منه محال
عقلا فيكون جائزا عقلا اذ لا نعني بالجواز العقلي الا ذلك قوله قالوا يؤدي الى تحليل
الجبائي ومن تابعه قالوا لو جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا لادى الى تحليل الحرام
وعكسه اي تحريم الحلال والتالي ظاهر الفساد اما الملازمة فلانه اذا جاز التعبد بخبر العدل
الواحد عقلا لجاز التعبد بخبر كل عدل عقلا اذ لا قائل بالفرق واذا جاز عقلا التعبد
بخبر كل عدل واحد ادى الى تحليل الحرام وعكسه لانه لو اخبر واحد بحرمة فعل وآخر بحله وجاز
التعبد به عقلا فيؤدي الى جواز التعبد بها فيلزم تحليل ما حرم وبالعكس اجاب بان المصيب
في الاجتهاد ان كان واحدا فلا يلزم تحليل ما حرم وعكسه لان حكم المصيب هو الثابت في
علم الله والحكم المخالف لحكم المصيب ليس هو بحكم في علم الله تعالى وان كان المجتهد مأمورا
بالعمل بموجبه كما في التعبد بالافتاء وشهادة الشاهدين فانه يجب العمل بها وان كان خطأ
ولا يلزم من العمل به تحريم ما حل وبالعكس لان حكمها ليس هو بحكم ثابت في علم الله لان الحكم فيه
الحلال او الحرمة وان كان كل مجتهد مصيبا فلا يرد ايضا ما ذكرتم من تحليل الحرام وعكسه لانه ح
كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله تعالى من غير ان يصير احد الآخر قوله وان تساويا اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الجواب الذي ذكرتم انما يتم لو كان احد الخبرين راجحا
والآخر مرجوحا فيلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب الذي هو الراجح اما اذا كان الخبران متساويين
يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة فيلزم المحال المذكور لتقرير الجواب انه تعالى اعلم اجتماع
الحكمين المتنافيين على تقدير تساوي الخبرين فانه عند تساوي الخبرين يتوقف حتى يتبين الرجحان
كما هو عند بعض او تخيير بينهما كما هو عند بعض في التخيير او التوقف يدفع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين

واقعة

واقعة واحدة قوله قالوا لو جاز لجاز التعبد به الخامسة قالوا ايضا لو جاز التعبد بخبر الواحد
العدل عن الرسول عليه السلم لجاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الباري تعالى بانه ارسله والتالي
باطل لانه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بارساله بدون معجزة داله على صدقه بيان الملازمة
ان الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق وهو حاصل في الصورتين اجاب
بالفرق فانه علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب اذا لم يكن معجزة مصدقة له فلم يجز
التعبد به لذلك بخلاف خبر العدل الواحد عن الرسول عليه السلم فانه لم يعلم بالعادة كذبه بدون
مصدق له فجاز التعبد به لعدم المانع قوله مسئلة يجب العمل المسئلة السادسة القائلون
بجواز التعبد بخبر العدل الواحد اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب كثير من الاصوليين الى
وجوبه وذهب القاشاني وابن داود والرافضة الى حرمة التعبد به واتفق القائلون بوجوب
التعبد به على ان وجوب التعبد ثبت سمعا وقال احمد والقفال وابن سريج وابو عبد الله البصري
ثبت بالعقل ايضا واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بانه تكرر العمل بخبر
الواحد كثيرا في زمن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وشاع كثيرة شايعا ذايعا ولم ينكر احد على العمل به
وذلك اي تكرر العمل من غير نكير لاحد يقتضي عادة بانهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد
كما ان قولهم بوجوب العمل يدل قطعا انهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
تكرر العمل من غير نكير لا يدل الا على جواز العمل به سمعا اجيب بانه لا قائل بالفصل بين الجواز
سمعا والوجوب سمعا فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب قوله قولهم لعل العمل بغيرها
قالت الخصوم لا نسلم ان الصحابة عملوا باخبار الآحاد بل لعلهم عملوا بغيرها حين سمعوها فلا
ينتهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد اجاب بانه علم قطعا من سياق تلك الاخبار
وبقرينة الحال انهم عملوا في تلك الصور لاجل تلك الاخبار ولا يخفى على من اطلع على قرائن

لا سؤال قوله قولهم فقد انكر ابو بكر قالت الخصوم انا سلمنا ان الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الاجماع انما ينعقد اذا لم ينكر العمل به وهو ممنوع فان الصحابة انكروا العمل بخبر الواحد في وقائع كثيرة منها ان ابا بكر انكر خبر المغيرة وهو ان الرسول عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى قوي به رواية محمد بن مسلمة ومنها ان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وايضا انكر عمر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة ما ندري اصدقت ام كذبت ومنها ان عائشة انكرت خبر ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله اجاب عنه بان الانكار في هذه الصور لمن عملوا بخبر الواحد فلا بد من التوفيق فيكون انكارهم العمل بخبر الواحد عند الارتياب في عدالة الراوي او فوات شرط وعملهم بخبر جامع للشرائط العمل به توفيقا بينهما قوله قالوا لعلها اخبار مخصوصة قالوا ايضا لعل الاخبار التي عملوا بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم منه وجوب العمل بالخبر الواحد مطلقا اجاب بانا نقطع ان الصحابة عملوا لاجل ظهور تلك الاخبار الصادقة لا لخصوص تلك الاخبار بحيث يحقق ظهور الصدق وجب العمل قوله وايضا التواتر هذا دليل آخر على وجوب العمل بخبر الواحد توجيهه انه علم بالتواتر انه كان يبعث آحاد الصحابة الى النواحي والقبائل لتبليغ الرسالة والاحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما كان لبعثتهم فائدة وفيه نظر لان المبعوثين مفتون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد قوله واستدل بظواهر استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الآيات اما التمسك بالآية الاولى فبيانه انه تعالى اوجب الحذر

باندار

بانذار طائفة من فرقة لان لعل للترجي وهو على الله محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب وانذار الطائفة اخبارهم المخوف فيلزم وجوب الحذر باخبار الطائفة والطائفة قوم لا يحصل من خبرهم الا الظن لان كل فرقة ثلثة فالطائفة منهم اما واحد او اثنان وخبر الواحد او الاثنين لا يفيد الا الظن فقد وجب الحذر باخبار من لا يفيد قولهم الا الظن فيجب الحذر باخبار واحد عدل لان خبره يفيد الظن ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد واما التمسك بالآية الثانية فبيانه انه تعالى توعد على كتمان ما انزل الله تعالى من البينات فيجب على الواحد اظهار ما سمع من الرسول عم فوجب العمل بخبره والا لم يكن لاظهاره فائدة واما التمسك بالآية الثالثة فانه تعالى علق وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وتعليق الحكم على الصفة مشعر بالعلية فوجب ان لا يتبين خبر غير الفاسق لانتفاء علة التبين فوجب العمل بخبره قال المصنف وفي التمسك بهذه الآيات بعد ووجه البعد اجمالا انه استدلال بما ليس بقطعي الدلالة وللخصم ان يمنع وجوب العمل به فانه هو المتنازع فيه اذ النزاع في ان خبر الواحد المفيد للظن هل يجب العمل به ام لا قوله قالوا ولا تقف القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالآيتين وقد تقدم وجه التمسك والجواب عنه في المسئلة المتقدمة فلا يحتاج الى اعادته ويلزمهم من التمسك بالآيتين ان لا يمنعوا العمل بخبر الواحد لانه بدليل قاطع لان الآيتين دلتا على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جائز فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد بالآيتين لانهما لا يدلان على عدم وجوب العمل به على سبيل القطع قوله قالوا توقف رسول الله القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حين سلم عن ركعتين وهو قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر فصدقاه فاتم رسول الله

صلى الله عليه وسلم بعد تصديقها له ثم سجد للسهو فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا لما توقف
رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب بان هذه الصورة غير ما نحن فيه لان ما نحن فيه هو انه
يجب علينا العمل بخبر الواحد ولا يلزم من عدم وجوب العمل به على الرسول عليه السلام
عدم وجوبه علينا ولئن سلمنا انه ما نحن فيه ولكن انما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم
لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون الباقين فان انفراده بذلك الخبر دون الباقين ظاهر في غلطه
فيجب توقفه في مثله قوله ابو الحسين العمل بالظن احتج ابو الحسين على وجوب العمل بخبر
الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي كدفع المضار وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في
تفاصيل ذلك الاصل المعلوم كما اذا اخبر واحد عدل عن مضرة شيء مخصوص وعن ضعف
جدار وجب عقلا الاحتراز عن ذلك الشيء المضر وعن ذلك الجدار وهذا المعنى متحقق في
خبر الواحد لافادة الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به عقلا اجاب بان
هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلي وقد ابطلناها سلمنا صحة تلك القاعدة لكن العمل
بالظن في تفاصيل الاصل المعلوم لم يجب في العقليات بل العمل بالظن فيها اولى ولئن سلمنا
وجوب العمل بالظن في العقليات فلا نم وجوب العمل به في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية
الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها سلمنا وجوب
العمل في الشرعيات ايضا بالقياس على العقليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن والقياس
المفيد للظن في مسائل الاصول لا يفيد قوله فالواحد قد يكون هذه حجة اخرى للقائلين
بوجوب العمل به عقلا توجيهها انه لا شك ان خبر العدل الواحد يمكن صدقه فيجب العمل به
احتياطا قياسا على المتواتر والمفتي اي قول المفتي لان كل واحد منهما لما امكن صدقه وجب
العمل به فكذلك ههنا اجاب المصنف بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع اذ وجوب

العمل في المتواتر انما هو لاجل افادته العلم لا لاجل امكان الصدق والقياس على المفتي وان
كان الوصف الجامع متحققا لكن الفرق بين الاصل والفرع ثابت فان وجوب العمل في المفتي
شرع خاص لا يعم جميع الاشخاص ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الاشخاص
ولئن سلمنا صحة القياس عليهما فانه قياس شرعي لان الاصلين وجب العمل فيهما بالدليل
الشرعي فلم يفد المطلوب لان المطلوب اثبات وجوب العمل به عقلا قوله والا لوقع
هذه حجة اخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا توجيهها انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد
لخلت اكثر الوقائع عن الحكم والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يوجد في الوقائع الا ما ثم
دليل الا خبر الواحد ولا يجب العمل به لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم اجاب بمنع التالي اي انتفاء
التالي فان المتفق عليه امتناع خلو الوقائع التي لها دليل لا خلو الوقائع التي لا دليل لها عليها
فان الوقائع التي لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم ولئن سلمنا صحة نفي التالي لكن لا نم الملازمة
ولا نلم انه اذا لم يكن الا خبر الواحد لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن نفي
الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا وهو ممنوع قوله وهو مدارك شرعي
اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال عدم الحكم ليس حكما شرعيا لانه مستند الى عدم
الدليل وعدم الدليل عقلي والمستند الى العقلي عقلي اجيب بان عدم الحكم وان كان ثابتا
عند عدم الدليل وقبل الشرع لكنه بعد ثبوت الشرع مدارك شرعي قوله الشرائط منها
البلوغ لما فرغ من اثبات وجوب العمل بخبر الواحد شرع في ذكر شرائط وجوب العمل به وهو
اربعة الاول البلوغ لان الصبي الغير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله والمميز لعلمه بانه غير
مكلف لا يتحرج عن الكذب ضرورة عدم مواخذته به واذا لم تقبل رواية الصبي فرواية المجنون
اولى بان لا تقبل قوله واجماع المدينة اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال

ان اهل المدينة اجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء والجنايات قبل
تفرقهم واذا كان شهادة الصبيان مقبولة فقبول روايتهم بالطريق الاولى قلنا الجواب ان تلك
هذه الصورة مستثناة لكثرة وقوع الجنايات بينهم منفردين عن الكاملين ومسيس الحاجة
الى معرفة ذلك وشهادتهم مع كثرتهم قرينة دالة على صدق ما اخبروا به وانما اشترط ان يكون
اداء الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق اليها تهمة بتلقين غيرهم اياهم هذا اذا كان السماع
والاداء كلاهما قبل البلوغ اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فهي مقبولة لوجهين
احدهما القياس على قبول الشهادة فانه اذا تحمل الشهادة قبل البلوغ واداها بعده تقبل اتفاقا
فكذا الرواية بالطريق الاولى لان التاكيد في الشهادة اكثر ولهذا اختلف في قبول شهادة
العبد ولم يختلف في روايته الثاني الاجماع فان الصحابة اجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن
زبير والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثل ذكرنا وهو ما تحملوه حال الصبى
واده بعده وايضا اجمع السلف على احضار صبيانهم في مجالس الاحاديث واسماعهم الاحاديث
وقبول روايتهم ما سمعوه حال الصبى قوله ومنها الاسلام بالاجماع الشرط الثاني الاسلام
فان المخالف في الملة الاسلامية لا تقبل روايته لوجهين الاول الاجماع فان قيل كيف يصح دعوى
الاجماع على عدم قبول روايته وابو حنيفة قبل شهادة بعض الكفار على بعض والتاكيد في
امر الشهادة اكثر واجيب بان ابا حنيفة وان قبل شهادة بعض الكفار على بعض لم يقبل روايتهم
اصلا فلا يخرق الاجماع الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فان الكافر فاسق في العرف
المتقدم لان الكفر قسم من اقسام الفسق وتخصيص الفاسق بمسلم صدر عنه كبيرة او اصر على
صغيرة عرف متجدد لا يكون معتبدا به لانه خلاف الاصل وبعضهم جعل الكفر غير الفسق
واستدل بان الكافر لا تقبل روايته قياسا على الفاسق والجامع كون كل منهما غير موثوق

به وضعف

به وضعف هذا الاستدلال بالفرق فان بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف
الفاسق فانه لعدم تدينه لم يوثق به قوله المبتدع بما يتضمن الكفر المبتدع بما يوجب
الكفر جرحا فهو كالكافر اتفاقا والمبتدع بما يتضمن الكفر وهو المخطي في الاصول تاويلا ففيه خلاف
فعند من كفره حكمه حكم الكافر وعند من لم يكفره فحكمه حكم المبتدع الذي لا يكفر ببدعته و
المبتدع بما لا يتضمن كفرا ان كان ابتداعه واضحا كفسق الخوارج فانهم استحلوا اموال
المسلمين واباحوا دماءهم من غير ان يكون لهم امارة ففيه خلاف فعند بعض يرد روايته
وعند بعض يقبل محمد الداد قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا وهو فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل
محمد القابل قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر خص عنه الكافر والفاسق اللذان لا يظن
صدقهما فيبقى محمد في الباقي لان غير هما لا يعلم فسق نفسه ويعظم امر الدين ويحترز عن الكذب
فيحكم بصدقه ظاهرا واختار المصنف المذهب الاول واليه اشار بقوله والايداؤول واولويتها
من ثلثة وجوه الاول ان الاية متواترة بحسب المتن والحديث من باب الاحاد والعمل بالمتواتر
اولى من العمل بالاحاد الثاني ان الاية مخصوصة بالفاسق والحديث غير مخصوص والعمل
بالمخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث ان الاية غير مخصصة لانه لم يخرج مخصص
منها فاسق والحديث عام مخصوص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما لان روايتهما غير
مقبولة بالاتفاق قوله قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان القابلون روايته مثل الخوارج
قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية قتلة عثمان مع ظهور فسقهم عند جميعهم ورد بمنع
الاجماع لانا لا نعلم ان جميع الصحابة موافقون لعلي في قبول قولهم او بان مذهب بعض الصحابة
ان قتلة عثمان غير فاسقين فان بعض الصحابة كعمار ابن ياسر رضي الله عنه وعلى ابن حاتم
وجماعة اخرى ذهبوا الى ان ما جرى على عثمان ليس ظلما بل حقا قوله واما نحو خلاف

البسملة واما الخلاف في كون البسملة من القرآن وفي بعض الاصول كاثبات الكلام النفسي وان
ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان مذهب الآخر فليس مما يوجب رد الرواية لقوة
الشبهة من الجانبين كما تقدم قوله واما شرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه. واما من شرب
النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه مما اختلف في حرمته سواء كان مجتهدا او مقلدا فانا نقطع بانه
ليس بفاسق وان قلنا ان المصيب من المجتهدين واحد لانا لو فسقناه لادى الى تفسيق المكلف
بما هو واجب عليه وذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد حراما عند غيره قوله واي الشافعي اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه انه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا قطعا لما اوجب الشافعي الحد عليه
لان ايجاب الحد انما يكون بارتكاب الفسق قطعا ووجه الجواب انما اوجب الشافعي الحد لان دليل
التحريم عنده في غاية الظهور لا لفسقه قطعا قوله ومنها رجحان ضبطه الشرط الثالث
رجحان ضبط الراوي لما سمعه على سهوه لانه لو كان سهوه راجحا على ضبطه او مساويا له
لم يحصل عليه الظن بصدقه قوله ومنها العدالة الشرط الرابع العدالة ودليل اشتراطها
الاجماع والحد الذي ذكره المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالي وهو ان العدالة هيئة راسخة
في النفس من الدين يحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس
بصدقه الا ان المصنف ابدل هيئة النفس الحاصلة من الدين بالملكة والدنية التي هي لازم
تلك الهيئة وزاد ليس معها بدعة وانما نعتبر هذا القيد حتى لم يقبل رواية المبتدع اصلا
ويتحقق العدالة بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر وترك بعض
المباحات قوله وقد اضطرب في الكبائر اراد ان يشير الى الكبائر وبعض الصغائر المعتبر
تركه وكذا بعض المباح اما الكبائر فقد اختلفوا فيها فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله
انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار

والزحف

من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم
في البيت الحرام من الحد الدجل اذا ظلم وزاد ابو هريرة على ما رواه ابن عمر اكل الربوا
وزاد علي عليه ما رواه ابو هريرة السرقة وشرب الخمر وقال بعض الكبيرة ما توعد الشارع عليه علي م
بخصوصه وهذا التفسير اعم من الاول واما بعض الصغائر الذي يجب تركه فما يدل فعله الكذب
على الخسة وركاكة دينه الى حد يستجري على ما الاعراض الدنيوية كسرقة لقمة وتطفيف حبة
والتطفيف نقص المكيال واما بعض المباح الذي يجب تركه فما يدل على نقص المروة كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية التي لا يليق به من غير ضرورة كالدباغة والحجامة
والحياكة وهذه الشرائط الاربعة كما تعتبر في الرواية تعتبر في الشهادة والشهادة تختص بالحرية
والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة مسئلة الراوي اذا كان معلوما اسلامه مجهولا
حاله من العدالة والفسق لا تقبل روايته عند اكثر العلماء وروي عن ابي حنيفة قبول الرواية
لنا الادلة السمعية وهي قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا منعه للعمل بالظن فحوله في الظن الحاصل من
قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقي معمولا بها في غير العدل السالمة
عن المعارض وايضا الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا
على الكفر والصبي فانهما لما كانا مانعين عن قبول قول صاحبيهما وجب تحقق ظن عدمهما
والجامع دفع احتمال المفسدة قالوا الفسق الحنفية قالوا الفسق سبب التثبت لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والسبب منتف لان الاصل عدم الفسق فينتفي المسبب
وهو التثبت فيجب قبول قوله اجاب بانا لا نسلم ان الفسق منتف بل انما ينتفي اذا علم عدم
فسقه بالخبرة والتزكية قالوا نحن نحكم الحنفية قالوا ايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر

دل على الحكم بكل ظاهر لان اللام يفيد العموم فيندرج مجهول الحال تحته لان الظاهر من حال المسلم
العدالة اجاب بانا لا نسلم ان الظاهر من حال المسلم العدالة كيف وكونه مجهول الحال يستوي
العدالة والفسق في الظهور وعدمه وايضا معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه
يدل على عدم اعتبار قوله ضرورة عدم العلم به قالوا ظاهر الصدق للحنفية قالوا ايضا
مجهول الحال يقبل روايته لان ظاهر الصدق فيما رواه كما انه ظاهر الصدق في اخباره بكون اللحم
مذكى وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته اجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره فيما ذكرتم
من الصور يقبل مع الفسق فلذلك يقبل مع كونه مجهول الحال بخلاف روايته فانه لا يقبل مع الفسق
فلذلك لم يقبل مع الجهل بحاله الثاني ان الرواية اعلى رتبة من الاخبار فيما ذكرتم من الصور ولا
يلزم من قبول اخبار مجهول الحال فيما هو ادنى رتبة قبوله فيما هو اعلى رتبة. مسئلة اختلفوا
في ان الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد ام لا فالاكثر انهما يثبتان بخبر الواحد في الرواية
دون الشهادة وقيل لا يثبتان بخبر الواحد لا في الرواية ولا في الشهادة وقيل نعم فيهما اي يثبتان
بواحد في الشهادة والرواية حجة المذهب الاول ان الرواية تثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل
شرط الرواية والشرط لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته كما في غير محل النزاع فان الشرط
فيه لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته حجة القائلين بعدم ثبوتهما بخبر الواحد في الرواية والشهادة
جميعا ان الجرح والتعديل شهادة فلا بد وان يتعدد الجارح والمعدل كما في سائر الشهادات اجيب
بانا لا نسلم انهما من باب الشهادات بل من الاخبار ولا يشترط التعدد في الاخبار حجة اخرى لهم
ان اعتبار العدد في المعدل والجارح احوط والعمل بالاحوط اولى اجاب بانا لا نسلم ان اعتبار
العدد احوط بل الاخذ اي اعتبار عدم التعدد احوط لاحتمال تضييع الامر والنهي عند عدم اعتبار
قول الواحد دليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبين الاولين والجواب يعرف مما سبق مسئلة

قال القاضي

قال القاضي اختلفوا في انه هل يكفي في التعديل والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون ذكر سببهما
ام لا فقال القاضي يكفي الاطلاق وقيل لا يكفي في واحد منهما وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح
وقيل يكفي في الجرح دون التعديل وقال امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالمين بسبب الفسق
والعدالة يكفي الاطلاق فيهما وان لم يكونا عالمين به فلا القاضي حجة القاضي ان المعدل او الجارح
اذا اطلق العدالة او الفسق من غير ذكر سببه دل على انه علم عدالته او فسقه بما هو
مثبت ماله عند الجميع لانه ان لم يشهد عن بصيرة لزم ان لا يكون عدلا وكلامنا في العدل
وان شهد بالعدالة او الفسق بما يكون مختلفا في كونه سببا فهو مدلس اي ملبس والملبس
متهم فلا يكون عدلا والكلام فيه اجاب بانه قد يعتقد المعدل او الجارح عدالته او فسقه
بامر يحسب سببا عنده ولم يكن سببا في نفس الامر فيبني شهادته على اعتقاده او يشهد
عن سبب مختلف في كونه سببا ولا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا القائل حجة المذهب الثاني
وهو انه لا يكفي الاطلاق في التعديل والجرح تقريرها انه لو اكتفي بالاطلاق فيهما لوقع الالتباس
الموجب للشك لان الاطلاق يجوز ان يكون عن امر هو سبب وان يكون عما ليس وظنه سببا و
الحمل على السبب ترجيح من غير مرجح فيلزم الالتباس اجاب بانه لا شك عند اعتبار العدالة فانه
موجب لكون ذلك سببا وبه يحصل عليه الظن بعدالته الشافعية حجة الشافعية انه لو اكتفي
بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد والتالي باطل لا سيما في موضع بيان الملازمة
ان الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ما هو
سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند المجتهد
لزم تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ضبطها
فلهذا اكتفي فيه بالاطلاق العكس هذه حجة عكس مذهب الشافعي وهو انه يكتفى بالاطلاق في

في الجرح دون التعديل لقوله ان العدالة ملتبسة لتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع فربما
اظهر صلاحيته بالتصنع بخلاف الجرح فلانه لا يمكن التصنع فلا بد في العدالة من ذكر سببها لدفع
الالتباس ولا يجب ذكره في الجرح لعدم الالتباس مسألة الجرح مقدم وقيل الترجيح
اقول اختلفوا في تقديم الجرح على التعديل اذا وقع التعارض بينهما فقال قوم الجرح متقدم
وقال الآخرون لا بد من الترجيح في كل صورة فايهما ترجح قدم على الآخر واختار المصنف التفصيل بانه
اذا عين الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الآخر بالترجيح كما اذا قال
الجارح رأيته وقد قتل فلانا وقال المعدل رأيت فلانا المدعى قتله حيا واذا لم يعين الجارح سبب
الجرح او عينه ولم ينفه المعدل او نفاه بطريق يقيني فالجرح مقدم والدليل عليه ان تقديم الجرح غير يقيني
في الصور الثلث جمع بين الترجيح وتقديم الجرح موجب لتقديم الجرح وانما قلنا ان تقديم الجرح في
الصور الثلث جمع بين الترجيح وتقديمه لان الجرح في الصور الثلث راجح اما في الاول فلان الجارح
اطلع على ما لم يعرفه المعدل ولم ينفه واما في الثانية فلان المعدل لم يتعرض لنفي ما اثبته الجارح واما في
الثالثة فلانه لم ينفه بطريق يقيني واما في غير الصور الثلث وهي الصورة التي عين فيها الجارح سبب
الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم احدهما على الآخر بالترجيح والترجيح يتحقق بكثرة العدد وشدة
الورع والتحفظ ومن الشارحين من حمل كلام المصنف على ان العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل
في غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما فيكون اولى اما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق
يقيني فلا يمكن الجمع والعمل باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلا بد من الترجيح ولا يخفى ان الجمع بين التعديل
والجرح لا يمكن الا في الصورتين الاوليين من الصور الثلث مسألة الحاكم الذي يشترط العدالة في
الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان حكمه بالشهادة تعديلا لذلك الشاهد بالاتفاق وكذا العالم
الذي يشترط العدالة في الرواية اذا عمل بروايته كان عمله بروايته تعديلا له والعدل اذا روى عن

شخص

شخص فروايته هل يكون تعديلا لذلك الشخص ام لا فيه ثلثة مذاهب احدها التعديل مطلقا وثانيها
عدمه مطلقا وثالثها المختار التفصيل اي ان كان عادة ذلك العدل ان لا يروي الا عن عدل فتعديل
والا فلا اما الاول فلانه لو لم يكن ذلك الشخص عدلا يلزم خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل
واما الثاني فلانه يجوز ان يروي العدل عن فاسق واذا ترك الحاكم العمل بشهادة شاهد لم يلزم جرح
ذلك الشاهد وكذا اذا ترك العالم العمل برواية راو لان اسباب ترك العمل بشهادة الشاهد
ورواية الراوي متعددة فلا يدل الترك على واحد من تلك الاسباب مخصوصه فيجوز ان
يكون ترك العمل بالشهادة والرواية لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوي واذا حد
الحاكم شاهدا للزنا لا يكون ايضا جرحا له لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد
عليه فان العدالة لا تنافي وجوب الحد لان وجوب الحد انما يكون لاجل نقصان النصاب
لا لانتفاء العدالة واذا ترك الشخص الراوي العمل بالمسائل الاجتهادية ونحوها كالحنفي اذا شرب
النبيذ لم يعمل بالقياس المحرم او صلى بعد اللمس ولم يتوضأ لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوي
وكذا التدليس اي التلبيس لا يكون جرحا للمدلس كقول من لحق الزهري اي من لم يعاصره
قال الزهري كذا فانه يوهم انه سمعه وكقول من قال سمعت فلانا وراء النهر موهما انه نهر جيحون
واراد غير نهر جيحون وهو نهر بالشام مسألة الاكثر ذهب الاكثرون الى ان الصحابة عدول لا
حاجة الى تعديلهم وقيل ان الصحابة كغيرهم يجب تعديلهم وقيل ان الصحابة عدول حتى ظهور الفتن الى م
وهو آخر عهد عثمان فما روي عن الصحابة قبل زمان الفتن وهو مقبول من غير تعديلهم ولا يقبل
ما رواه الداخلون في الفتن الا بعد تعديلهم لان احدى الطائفتين منهم فاسقون وهم غير معين
وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل عليا والمختار ما ذهب اليه الاكثرون والدليل عليه
قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا

فانهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم فلو لم يكونوا عدولا لما حصل الاهتداء باقتدائهم وايضا ثبت بالتواتر
جدهم في امر الدين وامتثال اوامر الرسول ونواهيه فيكونون عدولا واما الفتن الواقعة
بينهم فتحمل على اجتهادهم وظن كل فريق انهم مصيبون لوجوب الكف عن الطعن فيهم
وح لا اشكال على واحد من قولي المصوبة وغيرهم في قبول روايتهم لانه لم يلزم قدح في عدالتهم
على القولين اما على قول المصوبة فلان كل فريق منهم مصيبون واما على قول غير المصوبة فان
المخطي لا يواخذ بخطائه بل يثاب مسئلة الصحابي لما ذكر في المسئلة المتقدمة ان الصحابة
عدول اراد ان يبين في هذه المسئلة ان الصحابي من هو اختلف في معنى الصحابي
فذهب اكثر اصحاب الشافعي واحمد الى ان الصحابي من راى الرسول عم لحظة وان لم يرو
عن الرسول عم ولم يطل مدة صحبته وهو المختار عند المصنف وذهب طائفة الى ان الصحابي
من طالت مدة صحبته مع الرسول عم وان لم يرو عنه وذهب طائفة اخرى بان الصحابي من طالت
مدة صحبته مع الرسول وروى عنه واليه اشار بقوله وقيل ان اجتمعا وهذه المسئلة لفظية
وان اشتبه عليه المسئلة المتقدمة التي هي في بيان عدالة الصحابة وهي معنوية فانه يجوز ان يبنى
المسائل المعنوية على اللفظية والدليل على المذهب المختار وجهان احدهما ان الصحابي مشتق
من الصحبة وهي تشمل القليل والكثير لانه يقال صحبته قليلة او كثيرة فيكون للقدر المشترك بينهما
دفعا للاشتراك والمجاز كالزيارة والحديث فانه للقدر المشترك بين القليل والكثير اذ يقال زاره
وحدثه فلان وان لم يزره ولم يحدثه الا مرة واحدة الثاني اذا حلف زيد ان لا يصحب عمروا حنث
بلحظة بالاتفاق فلو لم يطلق الصحبة على القليل لما حنث بلحظة اصحاب الجنة القائلون بان الصحابي
من طالت صحبته مع الرسول عم تمسكوا بوجهين احدهما انه يقال اصحاب الجنة واصحاب الحديث

للملازمين



للملازمين للجنة والحديث ولا يقال لغيرهم واذا كان المراد من الصحبة الملازمة في هذه الصورة
يجب ان يكون فيما نحن بصدده كذلك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بانه تحقق الصحبة بالملازمة
بحسب العرف لا بحسب اللغة ولا يلزم من اجراء اللفظ في بعض الصور على مقتضى العرف اجراؤه في
جميع الصور عليه الثاني لو كان حقيقة فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظة لما صح نفي الصحابي عن
الوافد اي الوارد والرائي لحظة لانهما صحباه لحظة وعدم صحة النفي من علامات الحقيقة
والتالي باطل اذ يصح ان يقال الوافد والرائي لحظة لم يصحبا الرسول عم اجاب بانه يصح نفي الصحبة
الطويلة عنهما والصحبة الطويلة اخص من مطلق الصحبة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
مسئلة قول المعاصر للنبي عم العدل انا صحابي يحتمل الخلاف اي يحتمل قبوله لكونه عدلا والعدل
لا يكذب عن تعمد واحتمال عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبة يثبت لنفسه كما لو شهد لنفسه او
قال انا عدل مسئلة العدد ذهب الجمهور الى ان العدد ليس بشرط في الرواية بل تقبل رواية
الواحد العدل خلافا للجبائي فانه اشترط في قبول الرواية اما العدد اي انضياف خبر آخر الى خبره
او موافقة ما رواه الراوي لظاهر آية او انتشاره بين الصحابة او عمل بعض الصحابة بما رواه
وشرط الجبائي ايضا في الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا ان لا يكون المخبر عنه اقل من اربعة والدليل
على ان العدد ليس بشرط والجواب عن دليل الخصم ما تقدم في خبر الواحد العدل فلا
يحتاج الى اعادته ولا يشترط الذكورة في الرواية لان الصحابة اجمعوا على قبول خبر النساء
ولا البصر لان الصحابة يروون عن عائشة ما يسمعونه منها وهم لا يبصرونها فلو كان البصر شرطا
لما جاز روايتهم منها لانهم كالاعمى في حقها ولا عدم القرابة فانه يجوز رواية الوالد عن الولد وبالعكس
لاجماع الصحابة على ذلك ولا عدم العداوة لان حكم الرواية لا يختص بواحد معين فلا يؤثر العداوة فيها
ولا الاكثار من سماع الحديث فان الصحابة قبلوا رواية من لم يرو الا خبرا واحدا ولا معرفة نسب

الراوي فان الصحابة يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه ولا العلم بفقه الراوي او معنى الحديث لانه عليه السلام
قال نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها دعا الرسول عليه السلام له واقره على الرواية
فلو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولا يشترط ايضا فقه الراوي اذا كان خبره مخالفا للقياس خلافا
لابي حنيفة فانه جعل فقه الراوي شرطا اذا كان خبره مخالفا للقياس والدليل على عدم اشتراطه
قبول الصحابة رواية آحاد لم يكونوا فقهاء سواء كان روايتهم مخالفة للقياس او لا مسئلة اذا قال
ذكر المصنف مراتب مستند الصحابة الاعلى فالاعلى في خمس مسائل وهي ست الاولى اذا قال الصحابي
قال رسول الله عليه السلام حمل قوله على انه سمعه من رسول الله لان الظاهر من حال الصحابي سماعه منه
وقال القاضي هو متردد بين ان يكون الصحابي سمعه من الرسول وبين ان يكون الصحابي سمعه من غيره لانه
روي ان ابا هريرة قال قال رسول الله عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني
الفضل بن عباس فعلى قول القاضي يبنى قبول قول الصحابي على عدالة الصحابة فان قلنا ان الصحابة
كلهم عدول يكون هذا مقبولا وان قلنا ان الصحابة كغيرهم كان حكمه حكم مرسل التابعي مسئلة المرتبة
الثانية اذا قال الصحابي سمعت رسول الله امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر ذهبوا الى انه حجة لظهور
قول الصحابي في تحقق ما سمع من النبي عليه السلام للامر والنهي لان الصحابي عدل عارف باوضاع لغة العرب
لا يلتبس عليه ما يكون امرا او نهيا بما ليس امرا او نهيا وقيل ليس بحجة لانه يحتمل ان الصحابي اعتقد
ان ما سمعه امرا لا يكون امرا عند غيره اجاب المصنف بان هذا الاحتمال بعيد لان عدالة الصحابي امرا هم
ومعرفته باوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف يقتضي عدم اطلاقه للامر او النهي الا في موضع الوفاق
وانما كانت المرتبة الاولى اعلى من الثانية لان الثانية يحتمل ان يكون امرا كما رواه ويحتمل ان لا يكون امرا
مسئلة هذه المسئلة مشتملة على المرتبة الثالثة والرابعة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا
عن كذا او اوجب علينا او حرم علينا كذا فالاكثر على انه حجة لظهور قول الصحابي في ان الامر

هو الرسول

هو الرسول عليه السلام لان العادة تقتضي بان الشخص اذا كان مطيعا للملك مشتغلا بخدمته
فلو خرج من خدمته وقال امرنا بكذا يفهم منه ان الامر هو الملك المطاع له لا غير قيل
يحتمل ان يكون امر الرسول او امر الكتاب او امر بعض الائمة او امرا من استنباط الصحابي
ومع هذه الاحتمالات المتساوية لو حمل على امر الرسول يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
من غير مرجح اجاب بان احتمال كونه امر غير الرسول بعيد اما احتمال كونه امر الكتاب
فلاستواء الناس في امر الكتاب فلو كان امر الكتاب لعلم غيره واما احتمال كونه امر بعض الائمة
فلانه لا يلزم على غيره الزام تقليد ذلك البعض من الائمة المجتهدين متابعة امره فلا يصح
قوله امرنا وانما كانت المرتبة الثانية اعلى من الثالثة لان الثالثة يحتمل ما احتمله الثانية ويحتمل ان
لا يكون امر الرسول والثالثة والرابعة متساويان في الرتبة فلهذا ذكرهما في مسئلة واحدة
مسئلة المرتبة الخامسة اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه حجة لظهور قول
الصحابي في خصوص السنة عن الرسول عليه السلام عن غيره وسنة الرسول حجة وذهب الكرخي
الى انه ليس بحجة لان السنة كما تقال للرسول يقال لغيره لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي اجيب بان سنة الرسول هي المتبادر الى الفهم عند اطلاق
السنة فيحمل عليها وانما كانت المرتبة الرابعة اعلى من الخامسة لان الخامسة يحتمل ما احتمله
الرابعة ويحتمل ان يكون سنة غير الرسول عليه السلام احتمالا غير بعيد مسئلة المرتبة السادسة
اذا قال الصحابي كنا نفعل او قال كانوا يفعلون فالاكثر على انه حجة لظهور قوله في عمل الجماعة وعمل
الجماعة حجة لكونه اجماعا وقيل لا يكون عمل الجماعة لانه لو كان عمل الجماعة لما ساغت مخالفته لان
مخالفة الاجماع غير جائز اجاب المصنف بانه انما ساغت مخالفته لان طريقه ظني والقطعي الذي
طريقه ظني يجوز مخالفته كخبر الواحد الذي يكون متنه نصا قطعيا فانه يجوز مخالفته وفي قول

المصنف نظرا الى الكلام في مراتب كيفية الرواية عن الرسول لا في الحجة للاجماع والاولى الارتقاء
في بيانه لظهور قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون في انه اراد مع علم الرسول عليه السلام بذلك الفعل
من غير نكير فيكون حجة وانما كانت المرتبة الخامسة اعلى من السادسة لانها تحتمل ما تحتمل الخامسة ويكون
دلالتها على انها من السنة ضمنية وسند غيره لما فرغ من سند الصحابي شرع في سند
غير الصحابي وهو ايضا ستة الاول قراءة الشيخ المحدث في حضور الراوي سواء قصد اسماع
الراوي او قصد اسماع غيره الثاني قراءة الراوي المحدث على الشيخ الثالث قراءة غير الراوي على
الشيخ الرابع الاجازة وسيأتي بيانها الخامس المناولة من الشيخ بان يقول الشيخ للراوي بعد ما ناوله
الكتاب اي اعطاه اروِ عني ما في هذا الكتاب السادس الكتابة من الشيخ بان يكتب الشيخ
اجازة الرواية عنه فالاول لما ذكر سند غير الصحابي شرع في بيان مراتبها وبيان كونها
مقبولة او غير مقبولة والاول اي قراءة الشيخ اعلى المراتب لان قراءة الشيخ لا يحتاج في صحة الرواية
عنه الى اذن صريح بخلاف قراءة الراوي على الشيخ لانها تحتاج الى الاذن صريحا او سكوت ينزل منزلة
الاذن الصريح وقراءة الشيخ على قسمين احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي والثاني ان
لا يقصد بقراءته اسماع الراوي فاذا لم يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي لا يقول الراوي حدثني
واخبرني والا لكان كذبا بل يقول الراوي قال الشيخ وحدث واخبر وسمعته والمستند الثاني
وهو قراءة الراوي على الشيخ فان لم يكن معها انكار الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ من اكراه او غفلة
او غيرهما فهو معمول به خلافا لبعض الظاهرية والذي يدل على كونه معمولا به وجهان احدهما ان
العرف يقضي بان الراوي اذا قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة ان يروي عنه وسكت الشيخ من غير
حامل آخر على السكوت كان سكوته مقررا لما قرأه الراوي عليه الثاني انه لو لم يكن ما قرأه
الراوي عليه صحيحا لكان سكوت الشيخ ايهاما للصحة وهو غير جائز وكيفية رواية الراوي فيما

قراءة

قراءة على الشيخ ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا بقراءتي عليه واما انه هل يجوز ان يقول حدثنا واخبرنا
مطلقا من غير ان يقيد بقراءتي عليه فيه خلاف والاصح جوازه وهو نقل الحكم عن الائمة الاربعة
جوازه وقد نقل واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه واما الاجازة واما
المستند الرابع الاجازة وهي اما لموجود معين مثل ان يقول الشيخ للراوي المعين اجزت لك ان
تروي عني ما في هذا الكتاب فالاكثر على تجويز الرواية بها واما كيفية الرواية بالاجازة فالاكثر
على منع حدثني واخبرني مطلقا لاشعاره بصريح نطق الشيخ فيكون كذبا لانه لم يصرح به وذهب
بعضهم الى منعه مقيدا ايضا واما انبأني فتصح الرواية به باتفاق المجوزين لان الانباء يطلق
على هذا بحسب العرف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف الرواية بالاجازة واما الاجازة لجميع الموجودين
مثل ان يقول اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني كذا فالظاهر انه يقبل لانها مثل
الاجازة لموجود معين واما اذا قال الشيخ اجزت في نسل فلان واجزت لمن يوجد من بني فلان
ففيه خلاف واضح لان اجازة الموجود المعين لما كان مختلفا فيه فما كان اجازة الغير الموجود
اولى بان يختلف فيها والدليل على جواز الرواية بالاجازة ان الظاهر ان الراوي اي المجيز العدل
لا يروي الا بعد العلم او الظن بصحة ما اجازه به وانه قد اذن له ان يروي فيحصل ظن صحة ما اجازه
فيجوز الرواية وايضا الرسول عليه السلام بعث كتبه مع آحاد الصحابة الى اطراف البلاد واوجب على
المبعوث اليهم قبولها وان لم يعلم المبعوثون ما في كتبه فلو لم يجز الرواية بالاجازة لما جاز قبول كتبه
لان الظن الحاصل في الاجازة اقوى من الظن الحاصل في الكتاب قال الخصم لا يجوز الرواية بمجرد
الاجازة لان الاجازة لا تكون اخبارا بالحديث فلو قال الراوي اخبرني وحدثني كان كذبا لانه لم
يحدثه اجاب المصنف بان الاجازة وان لم يكن صريح الاخبار بالحديث الا انه اخبار به ضمنا كالقراءة
الراوي على الشيخ فانه وان لم يكن اخبارا بالحديث صريحا لكنه اخبار به ضمنا وقال الخصم ايضا

الرواية لمجرد الاجازة ظني فلا يجوز الحكم به كالشهادة فانها لا يجوز الحكم بها اذا كان ظنيا والجامع
بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعي اجاب بالفرق فان الشهادة آكد من الرواية
ولهذا اشترط الحرية في الشهادة دون الرواية مسئلة لما فرغ من بيان الامور الموجبة
لقبول الخبر شرع في الامور المانعة من القبول والنقل بالمعنى مانع عن القبول عند البعض
وذهب الشافعي واكثر اهل الاصول الى جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا سواء كان بلفظ مرادف
او بغيره للعارف بمعناه وقيل يجوز نقله بالمعنى اذا كان بلفظ مرادف للحديث دون
غيره كابدال لفظ الحظر بالتحريم ونقل ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا ونقل عن — عن ح
مالك انه شدد في الباء والتاء اي بالغ في منع ابدال الباء بالتاء مثل بالله وتالله وهذا النقل
محمول على المبالغة في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور والمصنف
ذكر على المذهب الاول وجوها اربعة الاول انا نعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن الرسول عليه السلام احاديث في
وقائع متحدة اي نعلم قطعا انهم نقلوا شيئا معينا جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة بالفاظ
مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فلو لم يجز النقل بالمعنى لانكروا على ذلك فلما
لم ينكروا علم انهم اجمعوا على جواز النقل بالمعنى الثاني ما روي ان ابن مسعود وغيره من الصحابة
انه عليه السلام قال كذا او نحوه ووجه التمسك به انه ردد الرواية بين العبارتين ولم ينكر عليه احد
من الصحابة وقبلوا روايته فلو لم يجز نقل الحديث بالمعنى لما قبلت روايته لانه شكك في لفظ الرسول
فلم ينقل الحديث بلفظ الرسول الا جزما ولانا الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية فجواز
تفسيره بالعربية اولى لان العربية اقرب الى العربية الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة
وهو حاصل عند تعبيره بلفظ آخر فلا اثر لاختلاف اللفظ قالوا نضر الله ذكر الخصم دليلين احدهما — بل المقصود المعنى صح
انه قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فانه يدل على وجوب نقل الحديث

بلفظ

بلفظ الرسول لان اداءها كما سمعها انما يكون اذا نقل بلفظه اجاب بانا لا نم انه يدل على وجوب
نقل الحديث بلفظه بل دعاء لمن نقل بلفظه وادى كما سمعه والدعاء للناقل بلفظه لا يدل
على الوجوب بل غايته انه يدل على الاولوية الثاني ان جواز نقل الحديث بالمعنى يؤدي الى الاخلال بالمعنى
المقصود لاختلاف العلماء في درك المعاني المقصودة وتفاوتهم في فهمها من الالفاظ فيجوز ان يغفل
الناقل عن درك بعض دقايقها ونقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقايق فلو تدارك ذلك مرتين او ثلثا
احتمل اخلال المقصود بالكلية اجاب المصنف بان الكلام انما كان في العالم للحديث بالمعنى سواء من
غير زيادة ونقصان فلا يلزم الاخلال بالكلية مسئلة اذا كذب الاصل الفرع جزما سقط ما يرويه
الفرع عن درجة الاعتبار والقبول لانه يلزم كذب واحد من الاصل والفرع لا على التعيين لانه ان صدق الاصل
في التكذيب يلزم كذب ما رواه الفرع عنه وان كذب الاصل يلزم جرحه بتكذيبه واياما كان يلزم عدم القبول
ما رواه الفرع عنه ولا يقدح كذب واحد منهما لا على التعيين في عدالة الاصل والفرع لان عدالة كل واحد
منهما على التعيين متيقن فيه وكذبه مشكوك والمشكوك لا يقدح في المتيقن فيه وان لم يكذب الاصل
الفرع جزما بل قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به خلاف والاكثر على انه يعمل به
والدليل على مذهب الاكثر ان الموجب للعمل به موجود والمانع مفقود فيجب العمل بالموجب السالم
عن المانع اما وجود الموجب فلان الراوي عدل والعدل الذي يوجب العمل به واما انتفاء المانع فلعدم تكذيب
الاصل اياه وقول الاصل لا ادري ليس بتكذيب لجواز ان يكون الاصل قد نسي كما ان موت الاصل
وجنونه لم يكن مانعا للعمل بقول الفرع لعدم دلالتهما على تكذيب الاصل اياه فكذا قول الاصل لا ادري
لم يكن مانعا لعدم دلالته على التكذيب واستدل استدل على مذهب الاكثر بان سهيل
ابن صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى باليمين مع الشاهد وهذا الحديث روى ربيعة — ابي صح
عن سهيل ثم قال سهيل لربيعة لا ادري صحة ما تقوله وكان بعد ذلك سهيل يقول حدثني ربيعة عني

واشتهر ذلك بين الصحابة ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على قبوله اجاب بان هذا الحديث رواه
على الوجه المذكور صحيح لا نزاع فيه لكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل قالوا لو جاز احتج
المانعون للعمل به بوجهين احدهما انه لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل بشهادة
الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل بالاتفاق اجاب بالفرق فان الشهادة اضيق واكد من الرواية
لما مر الثاني لو عمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بشهادة شاهدين اذا شهدا على
حكمه ولم يتذكر الحاكم والتالي باطل اجاب المصنف بمنع انتفاء التالي فانه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما
على حكمه عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم ذلك على الشافعي فانهم يمنعون ان يحكم
بالشهادة المذكورة وللشافعي ان يمنع الملازمة بالفرق المذكور مسئلة اذا روى جماعة
من العدول حديثا وانفرد عدل واحد منهم برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو اما ان يكون
تلك الزيادة منافية للمزيد عليه او يتغير بتلك الزيادة جزؤها او لا فهذه ثلثة اقسام والاول والثاني منها
لا يقبلان بالاتفاق مثال الاول في اربعين شاة شاة فيقول راوي الزيادة في اربعين شاة نصف
شاة مثال الثاني هو ان يقول الغير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة ويسكت
الرسول بعد تلفظه بكلامه الى هذا اللفظ ولم يزد وكيت اثر حدوا واما الثالث فكما اذا روى وقت حد
جماعة انه عليه السلام دخل البيت وانفرد الواحد منهم بزيادة قوله وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس
التحمل واحدا او متعددا او مجهولا وحدته وتعدده فان كان المجلس واحدا فلا يخلو اما ان
يكون غير ذلك الواحد المنفرد من الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل ذلك الزيادة عادة
او لا فان كان الاول لم يقبل الزيادة التي انفرد بها الراوي بالاتفاق وان كان الثاني فالجمهور
على انه يقبل وقد نقل عن احمد روايتان احديهما انه يقبل والاخرى لا واحتج المصنف على مذهب لا يقبل م
الجمهور بان المقتضي للقبول متحقق والمانع مفقود فوجب قبوله عملا بالمقتضي السالم عن

المعارض

المعارض وهو المانع اما وجود المقتضي فهو اخبار العدل الجازم بما اخبره واما انتفاء المانع
فلان ما رواه الاخرون لا يكون منافيا لتلك الزيادة احتج الخصم بان قبول المنفرد ظاهر الوهم فيما
رواه من الزيادة اذ يجوز انه لم يسمع وتوهم سماعه او سمع من غير الرسول فتوهم سماعه منه
لانه لو كان الزيادة من كلام الرسول لما غفل عنه الحاضرون اجاب بان سهو الانسان بانه
سمع ولم يسمع نادر بعيد عن الوقوع بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير شائع فاحتمال الوهم
في حق من لم يرو الزيادة اكثر وان تعدد مجلس التحمل قبل الزيادة بالاتفاق لاحتمال ذكر
الرسول الزيادة في احد المجلسين دون الاخر وان جهل تعدد المجلس ووحدته فهو اولى
بالقبول مما اذا اتحد المجلس واما اذا روى الزيادة مرة وتركها اخرى فحكمه حكم الروايتين
فحيث اتحد المجلس ففيه الخلاف والمراد باتحاد المجلس اتحاد بالزمان وحيث تعدد فحكمه القبول
بالاتفاق وحيث جهل فهو اولى بالقبول مما اتحد واذا اسند عدل واحد بان يذكر الحديث مع
الرواة من غير اخلال بواحد منهم وارسل الباقون بان يذكروا الحديث ولا يذكرون الرواة
مثل ان يقولوا قال النبي عليه السلام مع انهم لم يروه او رفع بان لا يقطع على الصحابي او رفع الى
الرسول ووقف الباقون بان يقطعوه على الصحابي او وصل بان لا يخل بذكر الرواة في البين
المرسل وقطع الباقون بان يخلوا به فحكم هذه الصور حكم الزيادة لان عند التأمل يظهر ان المسند والرافع
والواصل راوي الزيادة بالنسبة الى المرسل والواقف والقاطع مسئلة اذا حذف بعض الخبر
فلا يخلو اما ان يكون الحذف مخلا بالحكم الذي يتضمنه الباقي او لا والثاني يجوز الحذف عند الاكثر
مثاله قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان حذف الحل ميتته لم يخل بحكم الباقي والاول
وهو ان يكون الحذف مخلا بحكم الباقي لا يجوز حذف البعض منه بالاتفاق كحذف الغاية في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الثمار حتى تزهى فانه لو حذف الغاية وهي قوله حتى تزهى لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه

المنع من بيع الثمار مطلقا وهو باطل وحذف الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء
بسواء فانه لو حذف منه الاستثناء لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه منع بيع البر بالبر مطلقا وهو
باطل مسئلة اذا وقع خبر الواحد فيما يعم به البلوى اي فيما يحتاج اليه عموم الناس من
غير ان يكون مخصوصا بواحد دون آخر كخبر ابن مسعود في انتقاض الوضوء بمس الذكر وخبر
ابي هريرة في غسل اليدين قبل ان يدخلهما في الاناء بعدما نام وخبره ايضا في رفع اليدين عند الركوع
فهو مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية حجة الاكثر ان الامة اجمعوا على قبول خبر الواحد في تفاصيل
الصلوة اي اركانها وشرائطها لانها وان كانت متواترة على الجملة الا انها لم تتواتر بخصوصياتها
وتفاصيلها ولذلك اختلف فيه العلماء وهي مما يعم به البلوى وايضا اجمعوا على قبول الواحد في الفصد والحجامة
وما يجري مجريهما من الامور التي يعم بها البلوى وايضا جاز قبول القياس فيما يعم به البلوى والقياس
اضعف من خبر الواحد ولذلك يقدم خبر الواحد على القياس عند بعض واذا كان الاضعف مقبولا فيما
يعم به البلوى فالاقوى اولى بان يقبل احتج الخصم بان العادة تقتضي تواتر ما يعم به البلوى ولذلك
تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق فاذا لم يتواتر دل على عدم صدقه اجاب بانا نمنع التواتر
اي لا نسلم ان العادة تقتضي تواتر ما يعم به البلوى فانه يجوز ان يكتفى في ثبوته بما يفيد الظن والتواتر
في مثل البيع والنكاح والطلاق والعتاق انما وقع بطريق الاتفاق اولان الرسول عليه السلام كلف باشاعتها
لا لان عموم البلوى يقتضي تواترها مسئلة خبر الواحد في حد من الحدود كحد الزنا والسرقة
والقذف مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما مر من الدليل الدال على كون خبر الواحد حجة
فانه يدل على حجيته مطلقا من غير تخصيصه ببعض الصور ونقض احتج الخصم بان خبر الواحد حجة
فانه لا يفيد الا الظن والظني يتبعه احتمال النقيض واحتمال النقيض شبهة وتندفع الحدود
بالشبهة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واذا كان كذلك فخبر الواحد لا يكون

خبر الواحد

خبر الواحد موجبا له اجاب بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهة تندفع بها الحدود والا لكان
الحد يندفع بشهادة الشهود الاربعة ولظاهر الكتاب لان كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض
لانه لا يفيد الا الظن مسئلة الخبر لا يخلو من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا فان كان
مجملا وحمل الصحابي الذي رواه على احد محتمليه فالظاهر ان الراوي انما حمله عليه لقرينة مخصصة
وانما قال فالظاهر ان الراوي انما حمله لانه يجوز عليه باجتهاده فيجوز للمجتهد ان يخالفه — ان يكون حمله صح
بالاجتهاد وان كان الخبر ظاهرا و وحمله الراوي على غير الظاهر فالاكثر على انه يحمل على الظهور
ولا يحمل على ما حمله الراوي عليه من التاويل وفي مثل هذا قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول
من لو عاصرته لحججته ومن قال انه يحمل على ما حمله الراوي عليه احتج بانه لو لم يجد الراوي دليلا راجحا
لكان حمله على غير الظاهر قادحا في عدالته اجيب بانه يجوز ان يكون الدليل راجحا باجتهاده ولم
يكن راجحا في نفس الامر وان كان الخبر نصا وعمل الراوي بخلافه تعين ان يكون الخبر منسوخا عند — ذلك صح
الراوي والا لما عمل الراوي بخلافه وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان النص اقوى من الظاهر
والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فالنص اولى ان لا يترك لانا قيل لا نم
ان النص اولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوي
اياه للاجتهاد بل النص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاده
اجيب بان العمل بالنص اولى لان المقتضي للعمل متحقق بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان يكون مخالفته
لنص آخر ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك في نفس الامر واذا عمل اكثر الامة بخلاف خبر الواحد فالعمل
بخبر الواحد لا بعمل الاكثر لان الامة لما علمت ان قول الاكثر لا يكون حجة فضلا من ان يكون راجحا على خبر
الواحد الا اذا كان عمل اهل المدينة فانه يعارض العمل بعمل اهل المدينة لانه ثبت ان اتفاق
اهل المدينة اجماع والاجماع يقدم على خبر الواحد مسئلة خبر الواحد اذا كان مخالفا

للقياس فلا نخ اما ان يمكن الجمع بينهما بوجه ما او لا فان كان الثاني فالاكثر على ان الخبر مقدم على القياس
مطلقا واليه اشار بقوله الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس اي يقدم
القياس مطلقا وقال ابو الحسين اذ كانت العلة منصوصة بنص قطعي فالقياس مقدم وان لم
تكن العلة منصوصة بنص قطعي فان كان الاصل مقطوعا به اي ثبت الحكم في الاصل بدليل قطعي
فيتقدم احدهما على الآخر بالاجتهاد والترجيح واختار المصنف التفصيل بان قال ان كانت ثابتة
بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك النص قطعيا او ظنيا ووجودها اي وجود العلة في الفرع قطعي
فالقياس مقدم وان كان وجود العلة في الفرع ظنيا فالتوقف والا اي وان لم تكن العلة ثابتة بنص
راجح على الخبر فالخبر مقدم لنا ان عمر ترك القياس احتج المصنف على تقدم الخبر على القياس
اذا لم تكن العلة ثابتة بنص راجح بثلثة وجوه احدها الاجماع ووجه التمسك ان عمر ترك العمل بالقياس
واخذ الخبر في دية الجنين وذلك لانه قصد ان يعمل بالقياس فقال احدث حمل بن مالك كنت بين امرأتين
لي فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا فقضى رسول الله صلى الله عليه بالغرة فقال عمر
لولا هذا لقضينا برأينا وايضا ترك عمر العمل بالقياس واخذ بالخبر في دية الاصبع فانه قصد ايجاب
دية الاصابع على قدر منافعها حتى روى واحد من الصحابة انه في كل اصبع عشر من الابل وايضا اجتهد
عمر واستدل انه على ان زوجة المقتول لا تورث من دية زوجها فلما نقل عن رسول الله صلى الله عليه
توريث الزوج من دية زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وغير ذلك من الوقائع وقد شاع ذلك
بين الصحابة ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على تقديم الخبر على القياس قوله واما مخالفة ابن
عباس جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم انه لم ينكر عليه احد من الصحابة تقديم الخبر على القياس
وذلك لان ابن عباس قدم القياس على الخبر فانه خالف ابو هريرة توضؤا مما مسته النار فقال ابن عباس
نتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما توضأنا عنه وايضا خالف ابن عباس وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ

احدكم

احدكم من نومه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا لكونه مخالفا للقياس اجاب بانا لا نم
ان انكار ابن عباس في الحديث الاول لترجيح القياس على الخبر بل انكاره لاستبعاده الحديث المذكور
لظهور الامر على خلافه وكذلك انكار ابن عباس وعائشة خبره ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس
وهو الحجر العظيم الذي نصب فيه الماء لاجل الوضوء الوجه الثاني انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن
سأل الرسول عليه السلام فقال بم تقضي قال بالكتاب قال فان لم تجد فيه قال بالسنة قال فان لم
تجد فيهما قال اجتهد برأيي فقال رسول الله عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يرضاه الله ورسوله فجعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقد الحكم في السنة اعم من ان تكون متواترا
او آحادا واقر الرسول عليه السلام وحمده على ذلك فلو لم يكن الخبر مقدما لما اقره الرسول ولم يحمد على ذلك
والوجه الثالث لو قدم القياس على الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق
واليه اشار بقوله والثالثة اجماع بيان الملازمة ان الخبر يتوقف على مقدمات اقل لان الخبر يجتهد فيه
في امرين عدالة الراوي ودلالته على ما هو المراد والقياس يجتهد فيه في ستة امور الاول
ثبوت حكم الاصل الثاني تعليل حكم الاصل الثالث الوصف الصالح للتعليل الرابع وجود ذلك الوصف
في الفرع الخامس عدم المعارض في الاصل السادس عدمه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل ثابتا
بالخبر اما اذا كان الاصل ثابتا بالخبر احتاج القياس ايضا الى امرين العدالة والدلالة وايضا
تقديم هذا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الادلة التي ذكرتم اقتضت تقديم
على الخبر الخبر على القياس مطلقا فكيف صح تقديم القياس فيما اذا كان العلة منصوصة بنص راجح على الخبر
ووجودها في الفرع قطعيا تقرير الجواب ان يقال ان حاصل التعارض في هذه الصور يرجع الى التعارض
الخبرين الدال احدهما على العلة والآخر على الحكم اذ العلة موجودة في الفرع قطعا فيجب العمل بالخبر
الراجح وهو الدال على العلة اذ التقدير انه راجح على الخبر الدال على الحكم والوقف احتج المصنف

على الوقف في الصورة التي يكون العلة في القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها
في الفرع ظنيا فان كل واحد من القياس والخبر راجح من وجه ومرجوح من وجه لان القياس
من حيث ان نص العلة راجح على الخبر اقتضى الرجحان ومن حيث ان وجود العلة في
الفرع ليس بقطعي يقتضي المرجوحية لانه يتطرق القياس مفسدة من هذه الجهة لم يتطرق
الى الخبر والخبر راجح من حيث ان مقدماته اقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبة
الى النص الدال على علة الحكم واذا ترجح كل منهما من وجه تعادلا فوجب الوقف قوله
فان كان الى آخره هذا هو الشق الاول من الترديد وهو ان يكن الجمع بين القياس والخبر بوجه
ما وذلك انما يكون اذا كان احدهما اعم والآخر اخص وطريق الجمع بينهما تخصيص العام قياسا
او خبرا وسياتي بيان ذلك في التخصيص مسئله الخبر المرسل هو قول العدل غير الصحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الواسطة وقد اختلفوا في قبوله على
اربعة مذاهب احدها قبوله مطلقا وهو مذهب ابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين وجمهور المعتزلة وثانيها عدم قبوله مطلقا وثالثها انه يقبل ان اسند ذلك غيره
المرسل الراوي او ارسل ذلك المرسل غير غيره ولكن بشرط ان يكون شيوخ المرسل الاول غير
شيوخ المرسل الثاني او عضد ذلك المرسل قول الصحابي او قول اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل
الا عن عدل وان لم يتحقق واحد من هذه الامور لم يقبل وهو مذهب الشافعي ورابعها ان المرسل
ان كان من ائمة النقل كسعيد ابن المسيب قبل ذلك المرسل والا فلا وهو مذهب عيسى ابن
ابان وهو المختار عند المصنف لنا ارسال الائمة احتج المصنف على المذهب المختار عنده بوجهين
احدهما ان ارسال ائمة النقل من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكر احد كارسال سعيد
ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي وغيرهم من التابعين فكان اجماعا على قبول مرسل ائمة النقل

دون وجه صح

غيره

الشافعي

فان قيل لو كان ما ذكرتم اجماعا لكان المخالف الذي لم يقبل المرسل مقدوحا لكونه خارقا للاجماع
اجاب بان الموجب للقدح خرق الاجماع القطعي اما الاجماع الاستدلالي او الظني فلا يقدح في
خارقه الثاني انه لو لم يقبل المرسل لكان يكون الاصل غير عدل عند المرسل والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو كان الاصل غير عدل ولا راوي عنه
لكان مدلسا في الحديث على المسلمين وهو موجب للقدح في عدالة الراوي ولقائل ان يقول
على الاول لا نم ان عدم الانكار على قبول مراسيل هولاء المذكورين لاجل انهم من ائمة النقل
بل لاجل انهم لا يروون الا عن العدول كما قال الشافعي وعلى الثاني انه يقتضي قبول
المرسل من كل عدل وان لم يكن من ائمة النقل قالوا لو قبل احتج القائل بعدم قبول
المرسل مطلقا بوجوه ثلثة الاول لو كان المرسل مقبولا لقبل الخبر مع الشك في عدالة الراوي
والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المرسل لم يذكر الاصل فلم يسئل عنه جاز ان لا يعدله
فبقي مشكوك العدالة اجاب بان المرسل اذا كان من ائمة النقل لا يروي الا عن
عدل فلا يمكن ان لا يعدل الاصل الثاني لو كان المرسل مقبولا لقبل في عصرنا والتالي باطل بيان
الملازمة ان علة قبول المرسل ظهور عدالة المرسل وظهور عدالته انه لا يروي عن عدل وهذا
معنى لا يختص بالمرسلين في عصر بل لانه بعينه يكون موجودا في عصرنا فوجب قبول المرسل
في عصرنا اجاب بالفرق فان غلبة الخلاف وكثرة المذاهب في عصرنا يمنع قبول المرسل في
عصرنا ولئن سلم عدم الفرق فلا نسلم نفي التالي فان مراسيل ائمة النقل يقبل في عصرنا
ايضا لان ائمة النقل هم عارفون بالشيوخ فلا يروون الا عن عدل الثالث لو كان
المرسل مقبولا لم يكن لذكر الاسناد معنى لانه يقبل حينئذ بدون ذكر الاسناد فلا فائدة
في ذكره اجاب بمنع الملازمة فان معنى الاسناد وفائدته في غير ائمة النقل ظاهر وفي ائمة

في الحاشية

قالوا اصح القائلون بعدم ... بان القياس ... على الخبر ... ويكون اقدم ... اقوى من الخبر ... واما الاخبار ... ادل ... الكذب ... الراوي ... ليس ... وفسقهم ... والقياس ... ويحتمل ... ان ... عدالة الراوي ... الى القياس صح

ما زجد

النقل وقد تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل القابل مطلقا القائلون بقبول المراسيل
مطلقا تمسكوا بوجهين احدهما قبول مراسيل التابعي وتوبه كما مر اجابه بان قبول مراسيل
التابعين لا يقتضي قبول كل مرسل على التعميم فانه يجوز اختصاص التابعين بمعنى يوجب قبول
مراسيلهم الثاني ان ارسال العدل يدل على تعديل الاصل واذا كان دالا على تعديل الاصل يكون مقبوله
اجاب بانا لا نسلم ان ارساله يدل على تعديل الاصل فانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري عن رواه
فضلا عن عدالته مالك وقد اخذ الحنفية قد اخذوا على ان الشافعي في قوله المرسل يقبل بالشرط
المذكور وتوجيه المواخذة انه يقال لا معنى لقول الشافعي انه يقبل اذا كان مسندا او يقبل اذا
تحقق شرط آخر من الشرائط المعتبرة عنده اما الاول فلانه حينئذ يكون العمل بالمسند لا بالمرسل واعترف
المصنف بوروده واما الثاني فلانه ح يكون انضمام غير مقبول الى مثله فلا يكون مقبولا ومنع المصنف
وروده فانه لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام احدهما الى الآخر او يحصل الظن الضعيف
بواحد منهما ويقوى بانضمام احدهما الى الآخر والحق ان الاول ايضا غير وارد فان المرسل قد يتقوى
بالمسند فيستحق لذلك القبول والمسند ايضا قد يتقوى بالمرسل فيرجح على مرسل آخر يعارضه
والمنقطع ان يكون بينهما رجل الخبر المنقطع ان يكون بين الراويين رجل لم يذكر ولم يعرف حاله
كما يروي عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه وفي قبول المنقطع نظر فانه لعل الذي سقط الراوي المتوسط
مجهول الحال فلا يكون روايته مقبوله والخبر الموقوف وهو ان يكون الراوي قد وقفه على غير الرسول
ان سمي روايته الى قول الصحابي او من دونه قوله مسئلة الامر حقيقة في القول المخصوص
اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص
كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بان المجاز خلاف الاصل
فيخل بالتفاهم وقد تقدم مسئله اقول لما فرغ من بحث الخبر شرع في الامر فذكر اولا ما يطلق

عمله لفظ



عليه لفظ الامر لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واطلاقه على الفعل مجاز وقيل الامر مشترك
بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ اي القدر المشترك بين القول والفعل واختار المصنف
المذهب الاول وهو كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل واحتج على ابطال الاشتراك والتواطؤ
بانه يسبق القول الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا او متواطئا لم يسبق
القول الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوي المفهومين ح فسبق احدهما الى
الفهم دون الآخر ترجيح بلا مرجح ولم يتعرض المصنف له لظهوره واما اذا كان متواطئا فلانه
ح يكون المذهب المختار بان الامر لو كان حقيقة في الفعل لزم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة في
القول ايضا والاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم وعورض بانه لو لم يكن حقيقة في
الفعل لزم المجاز والمجاز خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ~~وعورض بانه لو لم يكن حقيقة في الفعل~~
وقد تقدم التعارض الواقع بين المجاز والاشتراك وان المجاز اولى منه قوله المتواطئ مشتركان
في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا فان مثله لا يتعذر والى
صحة دلالة الاعم على الاخص وايضا فانه قول حادث هنا احتج القائلون بالتواطؤ بان القول والفعل
مشتركان في معنى عام فيجعل لفظ الامر لذلك المعنى العام الشامل لهما دفعا للمحذورين الاشتراك
والمجاز اللازم احدهما على تقدير كونه حقيقة فيهما والآخر على تقدير كونه حقيقة في احدهما اجاب
بثلثة اوجه الاول ان هذا الاستدلال يؤدي الى رفع الاشتراك والمجاز في جميع المواضع اذ ما من معنيين
الا وبينهما امر عام يمكن جعل اللفظ له اللهم الا ان يخصص هذا الاستدلال بالمواضع التي لم
يوجد فيها دليل دال على وجود الاشتراك والمجاز وح لا يتم في هذا الموضع الثاني انه رجح انه
لم يوجد في هذا الموضع ما يدل على احدهما فان سبق القول الى الفهم يدل على كونه حقيقة في
القول مجازا في الفعل الثالث انه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص لانه ح يكون القول كما

السؤال ضعيف جدا لانه لم يعلم ... انه لا ... ان ... عام للانسان
... لان ... الانسان
فانه ... على
واستدل

بالنسبة الى مدلول لفظ الامر وقد صح دلالة لفظ الامر على القول لكن العام لا دلالة له على الخاص اصلا الثالث ان القول بالتواطؤ قول حادث لم ينقل عن احد من الائمة قوله حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد بان المأمور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر يأباهما لما ذكر ان الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والقول كما يطلق على اللفظي يطلق على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي دل عليه الكلام اللفظي اراد ان يذكر حد الامر الذي هو احد اقسام الكلام النفسي ~~وهو المعنى القائم بالنفس الذي دل عليه الكلام اللفظي~~ اقتضاء اي طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي لان النهي عنه فعل غير كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وقال القاضي والامام الحرمين في حد الامر انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد هذا التعريف بانه يستلزم المأمور والطاعة والمأمور مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر والطاعة موافقة الامر فيتوقف معرفته ايضا على معرفة الامر فيجيء الدور فيهما اي في المأمور والطاعة وقيل في حد الامر انه خبر عن الثواب على الفعل وقيل انه خبر عن استحقاق الثواب ورد هما بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر يأباهما وعدم احتماله لهما فيمتنع جعل الخبر جنسا له قوله المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد ونحوه والمبلغ والحاكي المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الامر بالاقتضاء بل عرفوه باللفظ او بالارادة ومن التعريفات ما قاله البلخي واكثر المعتزلة وهو ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه اي نحو افعل في الدلالة على مدلوله وانما قال ونحوه ليندرج تحت الحد صيغة امر غير العربي ويرد على طرده هذا التعريف التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم

فاصطادوا والتكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وغيرها مما لم يرد بها الطلب فانها قول القائل افعل لمن دونه مع انه ليس بامر وايضا يرد على طرده قول الحاكي لمن دونه من امر آمر ويرد على عكسه قول الادنى للاعلى افعل ونحوه اذا كان على سبيل الاستعلاء لان العلو ليس بشرط في الامر لقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون وقال قوم من المعتزلة الامر صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد ونحوه من الاباحة والتكوين وهذا تعريف فاسد لما فيه من تعريف الامر بالامر فان اسقط عنه قيد القرائن الصارفة عن الامر بقيت صيغة افعل مجردة وحينئذ يرد التهديد وقول الحاكي كما في الاول وقال قوم الامر صيغة افعل بشرط ان يكون معها ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة اللفظ على الامر وارادة الامتثال فالقيد الاول اعني ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النائم والقيد الثاني اي ارادة دلالة اللفظ على الامر احتراز عن التهديد ونحوه والقيد الثالث اي ارادة الامتثال احتراز عن قول المبلغ وفي هذا التعريف تهافت اي تساقط لان المراد بالامر المذكور في الحد ان كان اللفظ فسد التعريف لقوله وارادة دلالتها على الامر اذ الصيغة لم يرد دلالتها على اللفظ وان كان المراد من الامر المذكور في الحد المعنى فسد التعريف ايضا لقوله الامر صيغة افعل فان الصيغة لفظ واللفظ لا يصح تفسيره بالمعنى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر الاول اللفظ وهو مفسر بالصيغة وبالامر الثاني المعنى وهو الطلب وحينئذ يستقيم الحد لانه حينئذ يكون معناه الامر الصيغة المراد بها دلالتها على الطلب اجيب بانه حينئذ يلزم استعمال اللفظ المشترك في التعريف من غير قرينة وهو لا يجوز ومن الشارحين من اورد هذه الشبهة في جواب المصنف وما اجاب عنه واورد على التعريف شبهة اخرى وهو انه اعتبر في التعريف ارادة الامتثال والامتثال فعل المأمور به على الوجه الذي امر فيدور وغفل عن الشبهة التي اوردها على جواب المصنف فانها بعينها واردة على شبهته وقال قوم الامر هو ارادة الفعل ورد هذا التعريف بانه غير منعكس فان

الامر بدون الارادة وذلك لان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتواعد باهلاك السيد
فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره لمشاهدة السلطان فانه يأمر العبد
ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا
هلاك نفسه لان السلطان تواعد باهلاك السيد عند موافقة العبد لامره والعاقل لا يريد هلاك
نفسه واورد المعترض له مثله على تعريف الامر بالطلب فان العاقل لا يطلب هلاك نفسه ولا شك
انه لازم على تعريف الامر بالطلب به قال المصنف والاولى ان يرد مذهب المعترض بان تعالى لو كانت
ارادة الفعل امرا لوقعت المأمورات كلها والتالي باطل اما بيان الملازمة فلان الارادة هي صفة
مخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت بمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بحال حدوثه اي بوقت
حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به
فيلزم من المقدم تعني انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان تكون الارادة هي الامر يلزم ان تكون المأمور به لكونه مرادا موجودا واما بيان انتفاء
التالي فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره مأمور بالايمان ولم يقع الايمان منه قوله القائلون
بالنفسي القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه في اللغة ام لا فقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري لا وقال الاخرون نعم قال المحققون ليس الخلاف في مطلق الصيغة فانها
معلوم الوقوع لا في اللغة انها مخصوصة بالامر كقولنا امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا انما
الخلاف في ان صيغة افعل هل هي مختصة بالامر او لا واختلفوا في صيغة افعل على ثمانية مذاهب فالجمهور
على انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وقيل
انها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اي في الاشتراك والانفراد على

معنى

معنى ان الصيغة تحتملهما ولا جزم بواحد منهما وقيل انها مشتركة بين الثلثة الوجوب والندب والاباحة
اشتراكا لفظيا وقيل انها للاذن المشترك في الثلثة اعني الوجوب والندب والاباحة وقال
الشيعة انها مشتركة في الثلثة والتهديد قوله لنا ثبوت الاستدلال احتج المصنف على المذهب
الاول بالاجماع والكتاب في العرف اما الاجماع فلان الصحابة استدلوا بمطلق صيغة افعل بدون
قرينة على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على ان مطلق
صيغة افعل للوجوب كالعمل بالاخبار فانه لما اشتهر من الصحابة العمل بها كان اجماعا وقد
اعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد الا ظنا والظن لا يعتد به في امثال هذه المسائل اجاب
بانا لا نم انه لا يفيد الا ظنا بل يفيد القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا الظن لكن
لا نم ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكتفي به في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا له والا
لتعذر العمل باكثر الظواهر من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك ما خاطب به الملائكة وهو قوله تعالى اسجدوا لادم ووجه
التمسك بالاية انه تعالى امر الملائكة وابليس بالسجود لادم وترك ابليس المأمور به
ذمه على ترك المأمور به اذ ليس المراد من قوله ما منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم
فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على مخالفته ومنه ان تارك الامر عاص لقوله
افعصيت امري والعاصي يستحق النار لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
فيكون الامر للوجوب والا لما كان تاركه مستحقا للنار ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة هدد على مخالفة الامر فيكون الامر للوجوب والا لما حسن التهديد على
مخالفته واعترض على هذا الدليل بان المخالفة لا تحمل على ترك المأمور به بل تحمل على مخالفته
من وجوب وندب اي تحمل مخالفة الامر على خلاف ما هو عليه بان كان للوجوب فيحمل على

الندب وبالعكس اجاب بان حمل الحقيقة من وجوب او ندب بعيد لان حمل الحقيقة على ترك
المامور به ظاهر فيكون مجازا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض ايضا
بانا لا نم انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر في قوله تعالى عن امره مطلق لكونه
مفردا والمطلق لا يفيد العموم اجاب بانه عام بدليل صحة الاستثناء وايضا ترتب الامر بالحذر
على مخالفة الامر التي هي الوصف المناسب بحيث وجدت مخالفة الامر وجد الامر بالحذر فيكون عاما
واما العرف فلانا نقطع ان السيد اذا امر لعبده خط هذا الثوب ولو كان الامر بالخياطة بكتابة
او اشارة فلم يفعل العبد عد عاصيا فلو لم يكن الامر للوجوب لما عد العبد عاصيا بترك المامور به
قوله واستدل بان الاشتراك استدل على ان صيغة الامر للوجوب بان الامر مستعمل في الوجوب
والندب والاباحة والتهديد وليس يكون مشتركا بين هذه الاربعة او بين ثلثة او بين اثنين منها
لان الاشتراك خلاف الاصل فيتعين ظهوره لواحد من هذه الاربعة ولا يكون للاباحة ولا للتهديد
لانه بعيد اذ لم يذهب اليه ذاهب ولا يكون للندب ايضا والا لم يكن فرق بين قول القائل
ندبتك الى ان تسقيني وبين قوله اسقني لكن نقطع بالفرق بينهما ولا فرق بينهما الا اللوم فان
الاول لا يستحق تاركه اللوم والثاني يستحقه فتعين ان يكون للوجوب اجاب بان الخصم لم
يسلم الفرق بينهما وعلى تقدير تسليم الفرق لا نم انه لا فرق بينهما الا باللوم بل الفرق ان قوله
ندبتك نص في الندب وقوله اسقني محتمل وايضا للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للقدر المشترك
بين الاثنين او الثلثة منها قوله الندب القائل بالندب احتج بقوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم فانه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا فيكون الامر للندب لان المندوب
هو المفوض الى مشيتنا اجاب بانا لا نسلم انه رد الى مشيتنا بل رد الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب لان الاتيان بالواجب مفوض الى استطاعتنا لقوله تعالى لا يكلف

الله نفسا الا وسعها قوله مطلق الطلب القائلون بكون الامر للقدر المشترك بين الوجوب
والندب احتج بان مطلق الطلب ظاهر من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على
الترك وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم او عدمه
فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بانا لا نم انه لا دليل يوجب تقييد
الطلب بالجزم فان دلائل الوجوب توجب تقييد الطلب بالجزم ولئن سلمنا انه لا دليل على التقييد
لكن فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو غير جائز اما الاول فلان رجحان الفعل على
الترك لازم ماهية الوجوب والندب لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك واستدل
بان رجحان الفعل لما كان لازما للكل واحد منهما يجب كون الامر له واما انه غير جائز فلانه يوجب
رفع المشترك اذ ما من مشترك الا ومشترك مفهوماته في لازم فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك
وقيل يمكن ان يكون مراد المصنف ان الاستدلال بلوازم الماهية طريق عقلي ولا مجال للعقل في اثبات
اللغة وللقائل ان يقول لا نم لزوم رفع الاشتراك فان صحة هذا الاستدلال مشروط بعدم النص
الواضح على الاشتراك ولا نم ان الاستدلال بلوازم الماهية لا مدخل له في اثبات اللغة لجواز ان يكون
معه مقدمة اخرى نقلية ولا يكون عقليا صرفا قوله الاشتراك القائل بالاشتراك احتج بانه ثبت
الاطلاق في كل واحد من الاربعة فيكون حقيقة فيها لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولم يتعرض المصنف
بجوابه وهو واضح لان الحقيقة انما تكون اصلا اذا لم يلزم منها محذور وهو الاشتراك قوله
القاضي احتج القاضي على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان ثبوته اما عن دليل او
لا عن دليل والثاني باطل لان القول بلا دليل غير مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا وهو
باطل اذ لا مجال للعقليات او نقليا متواترا وهو يوجب عدم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم
اجاب بان الاستقراءات المتقدمة دليل على ثبوته قوله الاذن المشترك القائل بكونه حقيقة

الذي هو العدل صح

في الاذن المشترك بين الوجوب والندب ولا اجد دليله كدليل القائل بكونه لمطلق الطلب وجوابه
كجوابه قوله صيغة الامر صيغة الامر اذا جردت عن القرائن المشعرة بالمرة او التكرار لا يدل
على مرة وهو مختار امام الحرمين والمصنف قد اختاره وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني انها تقتضي تكراره لا على صح
التكرار مدة العمر لكن مع الامكان وما اكثر من الاصوليين انها للمرة ولا تحتمل التكرار وقيل بالوقف وفسر
تارة بكونه مشتركا بين المرة والتكرار واخرى بعدم العلم بالواقع قوله لنا احتج المصنف على ما هو
مختار الامام بوجهين الاول ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارج عن مدلوله
لانه لو كان احدهما داخلا في مدلوله وقرن الامر به لزم التكرار وبالاخر لزم النقض والذي يدل
على ان التكرار خارج عن مدلول الامر ان المامور به اذا اتى به يخرج عن عهدة المامور به بالمرة الثانية
انا نقطع بان المرة والتكرار ليس واحد منهما داخلا في حقيقة الفعل بل من صفاته الخارجة عنه
كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اصلا فلا دلالة للفعل على المرة والتكرار والقليل
والكثير ولذلك لا يحصل المصدر بواحد منهما والامر لا يدل الا على تحصيل الفعل فلا يدل على المرة والتكرار
قوله الاستاذ الاستاذ ومن تابعه احتجوا على ان الامر يقتضي التكرار بثلثة وجوه الاول ان الامر
ورد في الصلوة والصوم وحمل على التكرار فيهما فلو لم يكن مقتضيا للتكرار لما حمل على التكرار فيهما اجاب
بان تكرار الصلوة والصوم ليس مستفادا من الامر بل من غيره وهو فعل الرسول عليه السلام وعورض بان
الامر ورد في الحج وحمل على المرة فلو كان مقتضيا للتكرار لما حمل على المرة الثاني ان النهي مثل قوله
لا تفعل يقتضي التكرار فوجب ان يقتضي الامر مثل ضمه التكرار والجامع بينهما [illegible] الطلب ورد هذا
الدليل بانه قياس في اللغة وقد مر ان القياس في اللغة غير مفيد وبالفرق من وجهين الاول ان النهي
يقتضي نفي الفعل ونفي الفعل ابدا ممكن والامر يقتضي الاتيان بالفعل والاتيان بالفعل ابدا غير ممكن الثاني
ان التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الامر فانه يمنع عن الامر بغيره الثالث ان الامر

بالنهي

بالنهي نهي عن ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار فلزم ان يقتضي الامر التكرار اجاب بانا لا نسلم ان الامر
بالشيء نهي عن ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان النهي الضمني يقتضي التكرار لان اقتضاء النهي الضمني
التكرار فرع على اقتضاء الامر التكرار فلا يستدل بتكرار النهي الضمني على تكرار الامر والا لكان مصادرة
على المطلوب قوله المرة القائل بان الامر يقتضي المرة احتج بعرف الاستعمال وتقريره انا نقطع بان
السيد اذا قال لعبده ادخل فدخل مرة عد ممتثلا فلو كان الامر للتكرار لم يكن ممتثلا لانه لم يات
بالمامور به اجاب بانه انما يعد العبد ممتثلا لانه اتى بفعل ما امر به لا لانه مرة واحدة لان
المرة من ضرورة الفعل المامور به لا ان الامر ظاهر في المرة ولا يكون ظاهرا في التكرار قوله الوقف
احتج القائل بالوقف بانه لو ثبت المرة والتكرار لثبت اما بالعقل او بالنقل وتقريره مع الجواب عنه قدم
قوله مسئلة الامر هذه المسئلة فرع على عدم اقتضاء الامر التكرار اذا علق الامر على صفة فلا يخلو اما
من ان يكون علية تلك الصفة ثابتة ام لا فان كانت ثابتة وجب تكرار الفعل بتكرر تلك العلة بالاتفاق
لان الاجماع منعقد على اتباع العلة على معنى ان تكرار العلة يوجب تكرار المعلول لا لان الامر يقتضي التكرار
وان لم يكن علية الصفة ثابتة فقد اختلفوا فيه في وجوب تكرار الفعل بتكرار الصفة والمختار ان تكرار الصفة
لا يقتضي تكرار الفعل والدليل عليه انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم عد
العبد ممتثلا باقتصاره على شراء اللحم مرة واحدة وان اخذ العبد يشتري اللحم كلما دخل السوق عد مستحقا
للوم ولو كان مقتضيا للتكرار لما كان كذلك قوله قالوا ثبت ذلك احتج القائلون بان تعليق الامر على
الصفة مطلقا يقتضي التكرار بوجهين الاول انه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الصفات التي
علق عليها سواء كانت الصفات شروطا او عللا كقوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الامر صح
وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فان في جميع هذه الصور افاد التكرار ولو لم يكن تعليق الامر على الصفة مطلقا مفيدا للتكرار لما كان

كذلك اجاب بان تكرار في الصفة التي هي علة انما هو لتكرار العلة ولا نزاع فيه وفي الصفة التي
هي غير العلة بدليل خاص اقتضاه ذلك لا لاجل التعليق القائل ان الامر المعلق على العلة يوجب تكرر
العلة تكرره فالمعلق على الشرط اولى ان يوجب تكرره لتكرر الشرط لان الشرط اقوى من العلة لانتفاء
المشروط عند انتفاء الشرط بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفاء علته كالمعلول النوعي اجاب بان
العلة اقوى من الشرط لان العلة مقتضية لمعلولها اي كلما وجدت وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي
مشروطه اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وكون المعلول النوعي باقيا عند عدم علته لا
يقدح في اقتضاء التكرار لان التكرار يستفاد من وصف العلة بخلاف الشرط فانه لما لم يلزم من وجوده
وجود المشروط لزم القدح في اقتضاء التكرار قوله مسئلة القائلون اعلم ان القائلين بان الامر يقتضي
التكرار قائلون بانه يقتضي الفور لان اقتضاء الفور يلزم اقتضاء التكرار لان من ضرورة التكرار استغراق جميع
الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر واما القائلون بان المرة الواحدة تبرئ المامور عن فعل المامور به
فقد اختلفوا فقال بعضهم انه يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم على الفعل
وقال امام الحرمين بالوقف لغة على معنى انه لا يعلم لغة من غير قرينة انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر
المامور واتى بالمامور به على الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف وان بادر المامور واتى بالمامور به على
الفور لم يقطع بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف في الفور ونقل عن الشافعي ما اختير
في التكرار وهو انه لا يقتضي الفور كما لا يقتضي التكرار وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ما تقدم
في التكرار وتقريره ان مدلول الامر طلب تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عن مفهومه فلا يكون
الامر مقتضيا للفور ولا للتراخي وايضا الفور والتراخي من صفات الفعل ولا دلالة للموصوف على
الصفة قوله القائلون بان الامر يقتضي الفور احتجوا بسبعة وجوه الاول اذا قال
السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه طلب السقي على الفور لانه لو اخر عد العبد عاصيا واستحق

اللزوم

اللزوم فلو لم يكن الامر مقتضيا للفور لما كان كذلك اجاب بان الفور مستفاد من القرينة لا من مطلق
الامر الثاني ان كل مخبر ومنشئ يقصد باخباره وانشائه الزمان الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق
فكذا الامر بامره لانه قسم من الكلام اجاب بانه قياس في اللغة فلا يفيد وبالفرق بان في هذا اي
في الامر استقبالا قطعا لان الامر طلب تحصيل الفعل وطلب تحصيل الفعل يتقدم على حصوله فيكون
الفعل المامور به مستقبلا بالنسبة الى زمان صدور الامر عن الامر بخلاف سائر الانشاءات فانه لا يجب
وقوعه في الزمان المستقبل في مثل قول الرجل لزوجته انت طالق فان وقوع الطلاق لا يتأخر
عن التلفظ بالطلاق ولقائل ان يقول ايضا لا نم ان الخبر يقتضي الزمان الحاضر فانه قد يكون
للاستقبال مثل قول القائل سيضرب زيد الثالث ان الامر طلب كالنهي والنهي يقتضي الفور فكذا
الامر قياسا عليه الرابع ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا الامر
المستلزم للنهي عن الضد وقد تقدم هذان الوجهان مع الجواب عنهما في المسئلة المتقدمة الخامس انه
امر الله تعالى الملائكة وابليس بالسجود لآدم وترك ابليس السجود فذمه الله تعالى على ترك
السجود على الفور بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام فيكون للذم
فلو لم يكن الامر على الفور لما حسن الذم على ترك السجود اذ كان لابليس ان يقول انا تركت السجود
لانه لم يجب على الفور اجاب بان الامر في هذه الصورة اقتضى الفور لا لكونه امرا بل لقوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب
التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور السادس لو كان
التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والتالي باطل بيان الملازمة
انه لو لم يكن التاخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق لان الله تعالى
كلف المكلف بالفعل واوجب عليه ان لا يؤخر عن وقته مع ان المكلف لم يعلم ذلك

الوقت الذي يكلف بالمنع من التأخير عنه فيكون تكليفاً بما لا يعلم وذلك تكليف ما لا
يطاق وأما انتفاء التالي فلأن ذلك الوقت ليس إلا وقتاً يغلب على ظن المكلف أنه لا
يعيش بعده لأن القائلين بالتراخي قائلون به ولكن ظن المكلف لا بد له من دليل وليس غلبه ح
إلا كبر السن أو مرضاً شديداً لكن كثيراً من المكلفين قد يموتون دونهما أجاب أولاً
بأن هذا الدليل منقوض بما إذا صرح المكلف بجواز التراخي مثل أن يقول صلّ متى شئت
فإنه يطّرد هذا الدليل فيه مع أنه للتراخي بالاتفاق وثانياً بأنه لا نم أنه إذا لم يجب التأخير
إلى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وإنما يلزم ذلك أن لو كان التأخير
متعيناً ولم يجز الإتيان بالمأمور به أما إذا جاز الإتيان بالمأمور به على الفور كما هو مذهبنا على الفور صح
لا يلزم تكليف ما لا يطاق لتمكن المكلف من الامتثال بالمأمور به على الفور ح السابع أن
فعل المأمور به من الخيرات وسبب للمغفرة فوجب الإتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا
إلى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فإنه أمر بالمسارعة والمسابقة والأمر
للوجوب أجاب بأن الأمر بالمسارعة والمسابقة محمول على الأفضلية على معنى أن المسارعة
أولى وأفضل من التأخير لأنه لو حمل على وجوب المسارعة والمسابقة لتضيق وقته فلم يتمكن
من تركه فلا يكون المأمور مسارعاً عند إتيانه في وقته لأن المسارع هو مباشر الفعل
في وقت مع جواز الإتيان به بعد ذلك الوقت قوله القاضي دليل القاضي ما تقدم
في الواجب الموسع من وجوب العزم في أول الوقت أو الإتيان بالمأمور به ولو رجع
الجواب يعلم من ثمه فلم يحتج إلى إعادته قوله الإمام طلب تحصيل الفعل يتحقق من الأمر
والخروج عن عهدته بالتأخير مشكوك فيه فوجب ترك المشكوك فتعين البدار أجاب بأن
طلب تحصيل الفعل مشترك بين التأخير والبدار وكما يحتمل التأخير يحتمل البدار ولا يرجح لأحد على

الآخر

الآخر فكما يخرج عن عهدته بالبدار يخرج عن عهدته بالتأخير فلا يكون الخروج مسألة
عن عهدته بالتأخير مشكوكاً قوله اختلفوا في الأمر بشيء معين هل هو
بعينه نهي عن ضده أم لا اختيار إمام الحرمين والغزالي أن الأمر بشيء معين لا يكون
نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً أي لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك
المأمور به والظاهر أنه لا فائدة في قوله معين قيل فائدته الاحتراز عن الأمر بالشيء
على سبيل البدل فإنه في تلك الصورة ليس نهياً عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل
قول القائل افعل شيئاً فإن المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضد له وعلى تقدير أن يكون
له ضد لا يكون الأمر بمثله نهياً عن ضده وفيهما تعسف وقال القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً
الأمر بالشيء بعينه نهي عن ضده ثم قال القاضي ثانياً أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده أي يستلزمه
ثم اقتصر قوم من القائلين بكونه نهياً عن ضده على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو استلزامه
ولم يكن النهي عن الشيء أمراً بضده ولا مستلزماً له وقال القاضي أولاً كذلك فيهما أي النهي عن الشيء
أمر بضده أو يقتضيه عقلاً ثم من القائلين بكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو مستلزماً لذلك من
قال إن أمر الإيجاب نهي عن ضده أو مستلزم له لا أمر الندب ومنهم من لم يخص قوله
لنا احتج المصنف على أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً بأنه لو كان الأمر
بالشيء نهياً عن ضده أو مقتضياً للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الأمر بدون تعقل الضد
وتعقل الكف عن الضد والتالي باطل أما الملازمة فلأن الأمر ح لا يحصل بدون النهي عن ضده
والنهي عن الضد لا يحصل بدون تعقل الكف عن الضد لأن الكف عن الضد مطلوب النهي
والنهي لا يحصل بدون تصور المطلوب منه لامتناع طلب غير المتصور وتعقل الكف عن الضد
لا يعقل بدون تعقل الضد وأما انتفاء التالي فلأنا نقطع أن الأمر قد يطلب شيئاً مع الذهول

عن ضده والكف عنه واعترض على هذا الدليل بمنع استلزام الثاني فلانا لا نم تحقق الطلب مع
الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد يطلق على ما يستلزم فعله ترك المأمور به كالاكل
والشرب بالنسبة الى الصلوة وقد يطلق على ترك المأمور به ولا واسطة والاول خاص والثاني عام والمراد
بالضد ههنا هو الضد العام ويمتنع تحقق الطلب مع الذهول عن الضد العام لان تعقل
الضد العام حاصل عند الامر بالشيء لان الامر عند الامر يعلم ترك المأمور به لانه لو علم ان المأمور
على الفعل المأمور به لم يأمره لامتناع تحصيل الحاصل اجاب بانا لا نم ان الامر لو علم ان المأمور
على الفعل لم يأمره قوله لامتناع تحصيل الحاصل قلنا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما لزم ان لو
كان الامر يطلب به تحصيل الفعل في الحال وهو ممنوع فان الامر يطلب الفعل في الزمان المستقبل
ولو سلم ان الضد العام معلوم للامر ولكن الكف واضح انه غير معلوم له ولقائل ان يقول ان الامر
الايجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لان امر الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من تركه
قوله القاضي احتج القاضي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده بوجهين الاول لو لم يكن الامر بالشيء عين
النهي عن ضده لكان اما ضدا له او مثلا له او خلافا له والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانحصار
المتغايرين في الثلثة على تقدير ان يكون غيره لانه اما ان يكون متساويا في صفات نفس الماهية اي في
تمام ذاتياته او لا والاول هما المثلان كزيد وخالد والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما او لا والاول
هما الضدان ويندرج فيه النقيضان كالانسان واللاانسان والعدم والملكة كالبصر والعمى
والضدان الوجوديان اللذان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والثاني هما الخلافان
كالحركة والسواد واما بيان بطلان التالي فلان الامر بالشيء والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين
لم يجتمعا ضرورة امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان فلا
يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده مثلين ولا ضدين ولو كانا خلافين لجاز وجود احدهما مع ضد

الآخر

الآخر لان حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلاف الآخر كالعلم والارادة
فانهما خلافان وجاز وجود العلم مع الكراهة التي هي ضد الارادة والمحبة التي هي خلافها وجاز
وجود الارادة مع الجهل الذي هو ضد العلم ومع التجارة التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع
الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد لان الامر بالضد ضد النهي عن الضد ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع
الامر بضده والا لزم الامر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمتنافيين ان لم يكن
الضدان نقيضين وهذا تكليف بما لا يطاق فلا يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين واذا بطل
الاقسام الثلثة بطل التالي اجاب المصنف بانه ان اراد القاضي بطلب ترك الضد الذي هو معنى
النهي عن الضد طلب الكف عن الضد نختار انهما خلافان ويمنع عند ذلك التقدير ما جعل القاضي
لازم الخلافين وهو جواز اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف ومع خلاف الخلاف وذلك لانه
قد يتلازم الخلافان كالعلة ومعلولها المساوي له فيستحيل جواز اجتماع احدهما مع ضد الآخر والا
لزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الآخر فكلما يصدق احدهما يصدق الآخر وايضا قد يكون ضد
احد الخلافين ضد الخلاف الآخر كالظن والشك فانهما خلافان وكل منهما ضد للعلم فيكون كل واحد
منهما ضد ضد الآخر وهذا المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان على الوجه الذي فسر المصنف
الضدين والمثال الصحيح هو الضاحك والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسر وكل منهما ضد
للصاهل وان اراد بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المأمور به كان النهي عن الضد عين الامر بالشيء
فلا يبقى نزاع في المعنى بل رجع النزاع لفظيا في تسمية الفعل بترك الضد ثم في تسمية طلب ذلك الفعل
نهيا قيل للقائل ان يقول اراد به المنع من ترك الفعل المأمور به وهو جزء الطلب الجازم ويمكن ان
يجاب بان مدعى القاضي في هذا المقام ان النهي عن الضد هو عين الامر بالشيء لا جزؤه الوجه الثاني ان
السكون عين ترك الحركة فطلب السكون الذي هو الامر بالسكون هو بعينه هو طلب ترك الحركة الذي هو

النهي عن ضد السكون اجاب بالتقدم وهو ان يكون النزاع حينئذ لفظيا قوله الثاني القائلون
بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده احتجوا بوجهين الاول ان امر الايجاب هو طلب فعل يذم
على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل لان العدم المستمر غير مقدور وعدم المقدور لا يذم عليه فالفعل
الذي يذم عليه في امر الايجاب هو الكف او فعل ضد المامور به فيكون الكف او فعل ضد المامور به
منهيا عنه فيكون امر الايجاب مستلزما للنهي عن الكف او فعل ضد المامور به اجاب بان هذا الدليل
مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من مفهوم الامر على معنى ان الامر يدل
على الذم عقلا لا انه يعلم الذم على ترك فعل المامور به بدليل خارجي وهو ممنوع
اذ العلم بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدون
الذم ولو كان الذم من مفهوم الايجاب لما تمكن من تجويزه ولئن سلم ان الذم على الترك
من مفهوم الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون على الفعل فانه يجوز ان يكون الذم على انه لم يفعل لا
على فعل قوله العدم غير مقدور قلنا ممنوع ولئن سلم ان الذم على الفعل فليس يكون الكف
منهيا عنه لان النهي هو طلب كف عن الفعل لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور
الكف عن الكف لكل آمر لان الامر بالشيء يستلزم تصور النهي عن الكف الذي هو طلب الكف عن الكف
وهو باطل قطعا لانا نعلم ان الآمر لا يتصور الكف عن الكف حين يأمر واذا لم يكن النهي طلب كف
عن كف لم يكن الكف الذي ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشيء النهي عن الكف ولا عن
الضد الثاني ان الامر بالشيء يستلزم كون المامور به واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فترك الضد واجب وترك الضد الكف عنه او نفيه فيكون الكف
عن ضد المامور به او نفيه مطلوبا فيكون ضد المامور به منهيا عنه لان معنى النهي طلب
الكف عن الضد او طلب نفيه فيكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده وقد تقدم جوابه

ومنها

وهو انه ليس كل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل ما لا يتم الواجب الا به اذا كان شرطا
شرعيا كان واجبا وترك الضد لا يكون شرطا شرعيا فلا يلزم من وجوب الشيء وجوبه قوله الثالث
اعني القائلون بان النهي عن الشيء هو بعينه امر بضده كما ان الامر بالشيء هو بعينه النهي عن ضده احتجوا
بثلاثة وجوه الاول والثاني منها متمسكا القاضي اعني الدليلين الدالين على عدم المغايرة اح
انه لو لم يكن النهي عن الشيء امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى آخره والآخر الدليل
المأخوذ من الحركة والسكون وهو ان ترك الحركة عين السكون فالنهي عن الحركة هو عين
السكون وقد اجابوا بما قد مر الثالث ان النهي طلب ترك فعل وترك الفعل هو بعينه فعل
الضد فالنهي طلب فعل الضد وكل ما هو طلب فعل الضد فهو امر فالنهي عن الشيء هو بعينه امر بضده
اجاب عنه بثلاثة اوجه الاول لو كان ترك فعل هو بعينه فعل الضد لكان الزنا واجبا من حيث
هو ترك اللواط ولكان اللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا والتالي باطل بيان الملازمة
ان ترك الزنا حينئذ يكون فعل اللواط الذي هو ضده وترك اللواط ايضا فعل الزنا وكل من ترك
اللواط وترك الزنا واجب فيكون فعل كل من الزنا واللواط الذي هو بعينه الآخر ترك الآخر
واجبا الثاني انه لو كان ترك فعل هو بعينه فعل ضده يلزم ان لا يكون المباح متحققا في
الشرع لان كل مباح ضد الحرام وضد الحرام بعينه ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون كل
مباح واجبا فلا يكون المباح متحققا الثالث ان النهي طلب الكف عن الفعل فيكون الكف عن
الفعل مطلوبا لا فعل الضد المراد فان قيل لو سلم ان النهي طلب كف عن الفعل فيكون الكف
فعلا فيكون طلبه امرا لان طلب الفعل امر اجيب بانه حينئذ رجع النزاع لفظيا لانا لا
نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه امرا ويلزمكم ان يكون النهي نوعا من الامر لانه حينئذ يكون
طلب الفعل سواء كان كفا او غيره امرا ثم ان كان ذلك الفعل كفا سمي نهيا ايضا والقول

بان النهي نوع من الامر باطل قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف قوله الطاردون
الطاردون في البعض اي العاملون بان النهي عن الشي يستلزم الامر بضده كما ان الامر بالشي يستلزم
النهي عن ضده احتجوا بان المطلوب بالنهي الذي هو الترك سواء كان كفا او ان لا يفعل لا يتم ولا
يحصل الا بفعل احد اضداده كالامر فان المطلوب به لا يحصل ولا يتم الا بترك احد اضداده وما لا
يتم المطلوب الا به فهو مطلوب فالنهي عن الشي يستلزم طلب فعل الضد وطلب فعل الضد
امر فيكون النهي مستلزما للامر اجيب عنه بالالزام القطعي وهو انه يلزم ان يكون طلب ترك
الزنا مستلزما لطلب فعل اللواطة وبالعكس وايضا يلزم ان لا مباح في الشرع كما ذكر قوله
والفارق من الطرد اعني القائل بان الامر بالشي هو بعينه النهي عن ضده او يستلزمه والنهي عن
الشي لا يكون بعينه امرا بالشي ولا يستلزمه انما فرق من الطرد اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب
ان لا يفعل وهو عدم والامر طلب وجود فعل وطلب العدم لا يكون طلب الوجود ولا متضمنا له
وهذا الدليل يوجب ان لا يكون الامر بالشي نهيا عن ضده ولا مستلزما له لان طلب الوجود لا
يكون بعينه طلب العدم ولا متضمنا له واما الالزام المذكور وهو لزوم كون الزنا واجبا وهذا
ايضا باطل لان الامر بالشي لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما له يلزم ان يكون الامر بالصلوة بعينه
نهيا عن الحج او مستلزما له فان الصلوة ضد الحج واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك
والترك فعل لما تقدم من ان الذم لا يكون الا على الفعل فاستلزم الامر النهي لان الترك الذي هو
فعل يذم عليه منهي عنه والنهي عن الشي لا يستلزم الامر بالضد لان النهي طلب كف فعل والامر طلب
فعل غير كف فلو كان النهي مستلزما للامر لزم ان يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف وهو مستحيل
وهذا الدليل ايضا يوجب ان يكون الامر بالشي لا يكون مستلزما للنهي عن الضد لانه كما لا يمكن استلزام
طلب الكف لطلب غير الكف لا يمكن استلزام طلب غير الكف الكف واما لانه لو كان النهي مستلزما

للامر

للامر لزم نفي المباح الذي هو ضد المنهي عنه فان نفي المباح لكونه مامورا به والمامور به واجب
وهو ايضا باطل لان الامر بالشي لو كان مستلزما للنهي عن الضد يلزم ايضا نفي المباح قوله
والمخصص المحصل اي القائل بان امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص
امر الايجاب نظرا الى الاولين الاخيرين اما الى الاول من الاخيرين فلانه انما استلزم الامر النهي بسبب
الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يلزم من امر الندب النهي عن ضده واما الى
الثاني فلان استلزام الامر للنهي يوجب نفي المباح ونفي المباح خلاف الاصل فخصص امر الايجاب
باستلزامه النهي دون امر الندب لان خلاف الاصل كلما كان اكثر كان اشد محذورا وللقائل ان
يقول على الاول انه لا يلزم من انتفاء الذم على الترك عدم استلزام الامر للنهي فان انتفاء
العلة المعينة لا يوجب انتفاء المعلول لجواز ان يستلزم امر الندب النهي عن ضده وان لم
يذم على تركه وذلك لان الندب هو طلب الفعل لا مع الجزم وطلب الفعل يستدعي رجحانه
فيكون ترك الفعل المندوب مرجوحا وهو لازم لضد فعل المندوب فيكون فعل ضد المندوب
مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز ان يكون ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب
ايضا مستلزما للنهي عن ضده وعلى الثاني ان اختصاص امر الوجوب بالاستلزام دون امر الندب
تخصيص بلا مخصص قوله مسئلة اختلفوا في معنى الاجزاء فقال قوم الاجزاء هو الامتثال فعلى
هذا الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يحقق الاجزاء بالاتفاق وقيل الاجزاء سقوط
القضاء فعلى هذا التفسير ذهب بعض الى ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به
يستلزم الاجزاء اعني سقوط القضاء وهو المختار عند المصنف وقال عبد الجبار ان الاتيان بالمامور به
على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزاء واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين الاول انه لو لم يستلزم
الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بيان الملازمة انه

ولم يكن محرما لنفي احتمال توجه التكليف به يحتمل عدم الامتثال اذ لا يتصور توجه التكليف مع تحقق
الامتثال واذا احتمل عدم الامتثال لم نعلم الامتثال لان العلم بالشي ينافي احتمال النقيض ولقائل ان
يقول احتمال توجه التكليف به لا يستلزم احتمال عدم التكليف الامتثال فان فاقد الطهورين اذا
صلى يحقق الامتثال ومع هذا توجه التكليف به القائل ان القضا استدراك لما فات من الادا
فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لكان تحصيلا للحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان وجهه
الملازمة انه لو اتى بالقضا مع الاتيان بالمامور به على وجهه كان القضا استدراكا للادا الحاصل
فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه يمكن ان يقال الادا المستدرك بالقضا غير الادا الحاصل فلا يكون تحصيلا
للحاصل وفيه نظر قوله قالوا قال عبد الجبار ومتابعوه لو كان الاتيان بالمامور به على الوجه
الذي امر به مستلزما للاجزا بمعنى سقوط القضا لكان المصلي بظن الطهارة اذا ما او ساقطا عنه القضا
اذا تبين حدثه وقت الصلوة والتالي باطل لانه غير آثم وواجب عليه القضا بيان الملازمة ان المامور
بالصلوة لا يخلو من ان يكون مامورا بها مع تيقن الطهارة او مامورا بها مع ظنها فان كان الاول كان آثما
لانه لم يات بالمامور به على وجهه وان كان الثاني فقد سقط القضا لانه قد اتى بالمامور به على
وجهه اجاب عنه بمنع انتفا التالي فانا لا نم عدم سقوط القضا بالاتفاق فان سقوط القضا
مختلف فيه والمختار عندنا سقوطه وايضا ما يجب على المكلف الاتيان به ليس قضا لما اتى
به بل هو واجب آخر مثل الواجب الاول الذي قد اتى به وقد وجب عليه بسبب
آخر عند تبين الحدث لا بسبب الواجب الاول فان قيل لو كان الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا للقضا لما وجب قضا الحج الفاسد بعد اتمامه والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان المامور مامور باتمام الحج الفاسد فيكون آتيا بالمامور به على وجهه فيكون
مستلزما لسقوط القضا اجيب بان الملازمة ممنوعة لان القضا والادا واجب واتمام الحج الفاسد

واصح انه لا يكون مما يلا لما اتى به في السنة الاتية فلا يكون قضا للحج الفاسد قوله صيغته
القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في ان الامر اذا ورد عقيب الحظر هل يكون للوجوب
ام لا فذهب الاكثر الى ان ورود صيغة الامر عقيب الحظر للاباحة وذهب قوم الى انها
للوجوب واختار المصنف الاول واحتج عليه بان ورود صيغة الامر بعد الحظر للاباحة غالب
في الشرع على ورودها بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والقائلون بان وروده بعد الحظر للوجوب
احتجوا بان مطلق الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يكون مانعا للوجوب لانه لو كان
مانعا للوجوب لمنع من التصريح بالوجوب والتالي باطل لانه يجوز ان يقول الشارع
مثلا بعد حظر القتال في الاشهر الحرم اوجبت عليكم القتال واذا تحقق الموجب للوجوب
عن ص واسفي المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع اجاب المصنف بان
ورود هذه الصيغة بعد الحظر اذا لم يمنع التصريح بالوجوب لم يلزم ان لا يمنع الظاهر
لان حكم الظاهر قد يكون بخلاف التصريح وكذلك والظاهر ضعيف بالنسبة الى التصريح قوله
مسئلة الامر اذا ورد لشي معين فلا يخلو اما ان يتقدر بوقت او لا فان لم يتقدر بوقت فعند من
يقول ان الامر للفور فهو كالمقدر بوقت وعند من لا يقول بالفور فهو لا يختص بوقت دون وقت
ولم يتصور قضاؤه بل يكون الفعل واجبا عليه حتى ياتي به واما اذا تقدر بوقت فقد اختلفوا
في ان القضا واجب بالامر الاول المقتضي للادا او بامر آخر جديد والمختار ان وجوب القضا
بامر جديد وذهب بعض الفقهاء الى ان وجوب القضا بالامر الاول واحتج المصنف على المختار بانه
لو وجب الاول ان القضا لو وجب بالامر الاول لكان الامر الاول مقتضيا للقضا على معنى ان الامر
الاول يتناوله وجوب القضا والتالي باطل لان قول القائل صم يوم الخميس لا يتناول

صوم يوم الجمعة لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم الثالث لو كان الامر الاول المقدر بوقت
معين اقتضى وجوب الفعل بعد ذلك الوقت المقدر لكان وقوع الفعل بعد ذلك الوقت المقدر
اداء لانه حينئذ يكون وقوع الفعل في الزمان الثاني كوقوعه في الزمان الاول من حيث ان كل واحد
منهما مقتضى الامر ووقوعه في الزمان الاول اداء فكذا وقوعه في الزمان الثاني والتالي باطل بالاتفاق
الثالث لو كان وجوب القضاء بالامر الاول لكان وقوع الفعل في الزمان الاول مساويا لوقوعه
في الزمان الثاني لان المقتضي واحد والتالي باطل لان المكلف يأثم بالتأخير قصدا قوله قالوا
احتج القائلون بان الاول يقتضي وجوب القضاء بوجوه الاول ان الزمان المقدر ظرف للمأمور
به والظرف لا يكون مطلوبا بالامر لان المطلوب بالامر لا بد وان يكون مقدورا للمكلف والظرف
لا يكون مقدورا له وكل ما لا يكون مطلوبا بالامر فاختلاله لا يوجب سقوط التكليف اجاب بان
الكلام في امر مقيد بوقت معين الاتيان به على وقته المقدر لم يصح فوقوعه في الوقت الاول مطلوب
ومقدور للمكلف فيكون اختلاله في وقته الاول موجبا في سقوط التكليف به الثاني ان الزمان المقدر
للمأمور به الذي هو حق الله تعالى كأجل الدين الذي هو حق الآدمي فلا يسقط المأمور به بفوات
الاجل وقد يمنع ان الزمان المقدر للمأمور به كأجل الدين وذلك لان مخرج المأمور به عن وقتها
يأثم ومخرج الدين عن الاجل لا يأثم وايضا يجوز اداء الدين قبل الاجل ولا يصح تقديم المأمور به على
وقته المقدر الثالث لو كان القضاء بامر جديد لكان اداء في الامر الاول والتالي باطل اجاب بانه
سمي قضاء لانه وجب استدراكا لما فات قوله مسئلة اختلفوا في ان الشارع اذا امر
احدا ان يأمر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام اولياء الصبي بان يأمروه بالصلوة بعد استكمال سبع
سنين هل يكون امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا والمختار عند المصنف انه لا يكون امرا لذلك
الغير واحتج عليه بوجهين الاول لو كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قولك للسيد مر عبدك

بكذا تعديا

بكذا تعديا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه حينئذ يكون امرا لعبد غيره لغير السيد
وامر الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون تعديا الثاني لو كان الامر بالامر
بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا
تعديا والتالي باطل بيان الملازمة انه حينئذ يكون قولك للسيد مر عبدك بكذا كقولك للعبد افعل
كذا فيكون مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا قوله قالوا القائلون بان الامر بالامر
بالشيء امر بذلك الشيء قالوا اذا امر الله رسوله بان يأمرنا بالشيء نفهم كوننا مأمورين بذلك
الامر وكذا اذا امر الرسول واحدا ان يأمر الناس بكذا فهم كون الناس مأمورين بذلك
الامر وكذا قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم كون ذلك الشخص مأمورا بذلك
الامر اجاب بان هذه الصور انما فهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر مبلغ للامر قوله مسئلة
الفعل اذا اعتبر ماهيته بشرط ان لا يكون معه شيء من المشخصات تسمى مجردا والماهية بشرط لا شيء
وهو غير موجود في الخارج واذا اعتبر ماهيته من حيث هي هي من غير اعتبار ان يكون معه شيء او لا
تسمى المطلق والماهية لا بشرط شيء وهو موجود في الخارج لانه جزء الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود
واذا اعتبر ماهيته من حيث يلحقها المشخصات تسمى جزئيا ولا شك في وجوده اذا عرفت هذا فنقول
في وجهه اختلفوا في ان الامر بفعل مطلق هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي هي
او واحد من جزئياته واختار المصنف ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته
واحتج عليه بان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها
التعدد اي يلزمها الاشتراك بين كثيرين فيكون كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا
فلو كانت الماهية موجودة في الخارج يلزم ان يكون كليا جزئيا معا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل
وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية من حيث هي هي يلزمها

التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس
كذلك بل الماهية من حيث هي لا تستدعي التعدد ولا الوحدة قوله قالوا القائلون بان المطلوب
من الامر فعل مطلق هو ماهية الفعل من حيث هي قالوا المطلوب فعل مطلق ولا شيء من الجزئي
بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شيء من المطلوب بجزئي وينعكس الى قولنا لا شيء
من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون الفعل المشترك هو المطلوب اجاب بانه يستحيل وجود
الفعل المشترك بما ذكرنا فلا يكون مطلوبا وللقائل ان يقول ان الخصم لم يقل ان الماهية بقيد
الاشتراك هي المطلوبة بل قال الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك هي المطلوب به ولا يستحيل
وجود الماهية المعروضة للاشتراك في الخارج والحق ان الماهية من حيث هي لا توجد في
الخارج الا في واحد من جزئياته فيكون الماهية من حيث هي مطلوب به بالقصد الاول والجزئي
مقصود بالقصد الثاني قوله مسئلة اذا ورد امر عقيب امر فلا يخلو اما ان يختلف
متعلقاهما او يتماثلا فان اختلفا وامكن الجمع بينهما عمل بكل منهما مثل صم هذا اليوم وصل ركعتين
وان لم يمكن الجمع بينهما فعند من لا يجوز التكليف بالمحال يستحيل وقوعهما وعند من يجوزه لا يستحيل وان تماثل
متعلقاهما فلا يخلو اما ان يمنع مانع من التكرار من جهة عادة او استعمال التعريف الثاني بلام العهد مثل
اعط درهما اعط الدرهم او غير التعريف مثل قول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او لا يمنع مانع فان
كان الاول يكون الثاني تأكيدا للاول وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الثاني معطوفا على الاول او
غير معطوف فان كان الثاني مثل قول الشارع صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلفوا فيه قيل معمول
بهما وقيل الثاني تأكيد للاول وقيل بالوقف بحجة المذهب الاول ان الامر الثاني لا بد وان يكون له فائدة
وهي اما التأسيس او جعله تأكيدا لغير الاول واما التأكيد والتأسيس اظهر لان فائدة التأسيس اكثر من
فائدة التأكيد وحمل امر الشرع على ما فائدته اكثر اظهر واذا كان التأسيس اظهر كان اولى فحمله

المذهب

المذهب الثاني ان العمل بهما يوجب مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل ولا يجوز بالاتفاق
مخالفة الاصل الا بدليل قطعي او ظاهر والامر الثاني الوارد عقيب الاول ليس بقطعي في العمل به
لاحتمال التأكيد ولا بظاهر لان التأكيد لكونه كثير الاستعمال في مثل هذه الصور لا يكون مرجوحا
هذا اذا كان الامر الثاني غير معطوف على الاول اما اذا كان معطوفا على الاول مثل صل ركعتين
وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح من التأكيد ان لم يمنع مانع عادي من التغاير بين الامرين كما في المثال
المذكور واما اذا كان العمل بهما ارجح لان العطف يقتضي التغاير واما اذا امتنع مانع عادي من التغاير مثل
قول السيد لعبده اسقني ماء واسقني ماء فانه يعمل بالارجح من العادة المانعة للتغاير والعطف
المقتضي له وفي المثال المذكور العمل بهما ارجح من التأكيد لان العادة والعطف تعارضا فبقي
فائدة التأسيس سالمة عن المعارض والا اي وان لم يكن واحد من العمل والتأكيد راجحا على الآخر
مثل اسقني ماء واسقني الماء فالوقف بين حمل الثاني على التأكيد او على التأسيس لان العادة
والتعريف في مقابلة التأسيس والعطف فلا ترجيح لاحدهما على الآخر قوله النهي لما فرغ من مباحث
الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء فقوله كف عن فعل احترز به
عن الدعاء والالتماس وكل ما قيل في حد الامر من مزيف ومختار فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام
في ان النهي هل يكون له صيغة خاصة ام لا كالكلام في الامر والخلاف في ان النهي ظاهر في الحظر لا الكراهة
او ظاهر في الكراهة دون الحظر او مشترك بينهما او موقوف كما تقدم في الامر وحكم النهي التكرار
والفور وتقدم الوجوب على النهي لا يمنع كون النهي للحظر بل تقدم الوجوب على النهي قرينة تفيد
الحظر مثل الاستاذ الاجماع على ان تقدم الوجوب قرينة تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين افادة
النهي الحظر لاجل تقدم الوجوب وللنهي مسائل مخصوصة قوله مسئلة النهي عن الشيء لا يخلو من ان
يكون لعينه او لما قارنه كالنهي عن البيع وقت النداء فان كان لما قارنه لا يدل على فساد المنهي عنه عند

الجمهور خلافا للحنابلة وان كان النهي عن الشيء لعينه فقد اختلفوا فيه فذهب طائفة الى انه يدل على
الفساد شرعا لا لغة سواء كان في العبادات او في المعاملات وقيل يدل على الفساد في العبادات
والمعاملات لغة وثالثها انه يدل على الفساد شرعا في الاجزاء اي في العبادات ولا يدل على الفساد
في السبب اي في المعاملات واختار المصنف المذهب الاول واحتج على الجزء السلبي منه وهو انه لا
يدل على الفساد فيهما لغة بان فساد المنهي عنه سواء كان عبادة او معاملة عبارة عن سلب احكامه
فلو دل النهي عن الشيء على فساده لغة لكان في اللفظ ما يدل لغة على سلب احكام المنهي عنه لكن ليس في
اللفظ ما يدل على سلب احكام المنهي عنه لان معنى النهي في اللغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام
لا يكون عينه ولا جزؤه ولا لازما له من حيث اللغة لانه لو قال واحد لا تبع علانيك فانك لو بعت يثبت
حكم البيع وهو ثبوت الملك للمشتري لم يكن مخالفا لغة فلو كان سلب الحكم لازما لمعنى النهي لغة لكان مخالفا
لغة واحتج على الجزء الثبوتي من مذهبه وهو انه يدل على الفساد فيهما شرعا بوجهين الاول ان العلماء
من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات وفي الانكحة وفي غيرها
من العبادات ولم ينكر عليهم فيكون ذلك اجماعا منهم على انه يدل على الفساد الثاني انه لو لم يدل النهي
على الفساد شرعا لزم ان يكون لنفي المنهي عنه حكمة يدل عليه النهي ولثبوت المنهي عنه حكمة يدل على صحة
المنهي عنه واللازم باطل لان حكمة الصحة وحكمة النهي ان تساويا امتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان ترجح حكمة
الصحة امتنع النهي ايضا لذلك وان ترجح حكمة النهي امتنع الصحة لخلوه عن حكمة الصحة قوله اللغة
القائل بان النهي عن الشيء يدل على فساده لغة احتج بوجهين الاول ان العلماء المتقدمين والمتاخرين لم
يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد لغة وتقريره كما تقدم اجاب بانا لا نسلم ان استدلالهم بالنهي على الفساد
انما كان لدلالة النهي على الفساد لغة بل لدلالته على الفساد شرعا كما تقدم الثاني ان الامر يقتضي الصحة
والنهي نقيض الامر فلا بد وان يقتضي نقيض الصحة وهو الفساد لان حكم احد المتقابلين لا بد وان يكون

معابلا لحكم الآخر اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الصحة لغة ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون النهي
مقتضيا للفساد قوله لان احكام المتقابلات يجب ان تكون متقابلة قلنا لا نسلم فان المتقابلات
يجوز اتحادها في حكم واحد وان سلمنا لزوم اختلاف احكام المتقابلات فانما يلزم ان لا يكون
النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة
قوله الثاني القائل بدلالة النهي عن الشيء على فساده لغة وشرعا احتج بانه لو دل النهي على
الفساد لغة وشرعا لناقض تصريح صحة المنهي عنه لغة وشرعا والتالي باطل لان الشارع لو قال انهاك
عن الربا لعينه ولو فعلت تثبت الملك صح هذا من غير تناقض بحسب اللغة او الشرع اجاب بالمنع
بما سبق وهو منع لزوم التناقض فان التصريح اقوى من الظاهر في الفساد لانه ظاهر فلا يلزم
التناقض قوله الثالث القائل بان النهي يدل على صحة المنهي عنه شرعا في المعاملات احتج بوجهين
الاول انه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه شرعا لكان المنهي عنه غير الشرعي والتالي باطل بالاتفاق بيان
الملازمة انه لو كان المنهي عنه شرعيا لكان صحيحا لان الشرعي هو الصحيح في نظر الشرع فما لا يكون صحيحا
معتبرا له في نظر الشرع لا يكون شرعيا كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فانهما شرعيان
اذ الاصل عدم استعمال لفظ الصوم والصلوة في موضوعهما الشرعيين وموضوعاهما الشرعيان هما
الفعلان المعتبران في نظر الشرع واذا ثبت ان الشرعي هو الصحيح لزم انه لو لم يكن المنهي عنه صحيحا
لم يكن شرعيا لانه يلزم من انتفاء احد المتساويين انتفاء الآخر فما لا يكون صحيحا معتبرا في نظر الشرع
لا يكون شرعيا كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فانهما لما لم يكونا صحيحين معتبرين في
نظر الشرع لم يكونا شرعيين اجاب بان الشرعي ليس معناه هو المعتبر في نظر الشرع فان الشرعي
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع
قوله عليه السلام للحائض دعي الصلوة ايام اقرائك فان الصلوة المامور بتركها هي الصلوة الشرعية لا اللغوية

لا تؤمر بتركها والصلوة المامور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر الشرع وايضا لو كان الشرعي
هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع لزم دخول الوضوء وغيره من شرائط الصلوة في مسمى الصلوة الشرعية
لان صحة الصلوة انما تتحقق عند اجتماع شرائطها الاربعة لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا
ولو كان ممتنعا لم يمنع لان المنع عن مقدور وغير المقدور لا ينهى عنه اذ لا فائدة فيه فيلزم من الطرفين
انه لو لم المنهي عنه الشرعي صحيحا لم يمنع عنه والتالي باطل بالضرورة اجاب عنه بان الامتناع لاجل
النهي لا لذات المنهي عنه فان النهي تعلق به فصار ممتنعا والممتنع انما لم يمنع اذا لم يكن امتناعه
بسبب المنع منه وايضا قولكم الممتنع لا يمنع منقوض بقوله ولا تنكحوا المشركات وقوله عم دعي
الصلوة فان نكاح المشركات وصلوة الحائض ممتنعان وقد منعا فان قيل النكاح والصلوة في الصورتين
محمولان على اللغوي اجيب بان حملها على اللغوي لا يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع وذلك لان النكاح
اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فيكون الممتنع قد منع فلا يكون حمله على اللغوي ثم لو صح
حمل النكاح على اللغوي يتعذر حمل الصلوة على اللغوي في الحائض وذلك لان مفهوم الصلوة اللغوي
الدعاء ولم يمنع الحائض عنه قوله النهي اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصفه لا لعينه
هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والمختار عند المصنف ان النهي عن الشيء لوصفه
كالنهي عن الشيء لعينه اي يدل على فساد المنهي عنه شرعا وقال الشافعي النهي عن الشيء لوصفه
يضاد وجوب اصله وقال المصنف اراد الشافعي انه يضاد وجوب الاصل ظاهرا لا قطعا
لانه لو لم يقيد بذلك لورد على الشافعي نهي الكراهة كالنهي عن الصلوة في الاماكن المكروهة
فانه يلزم ح ان يكون مضادا للوجوب بالاصل وليس كذلك والا لم يكن الاصل صحيحا
والتالي باطل بالاتفاق اما اذا قيد بذلك لم يلزم ان يكون النهي عن الصلوة في الاماكن المكروهة
مضادا لوجوب الاصل لجواز ترك الظاهر لدليل راجح وقال ابو حنيفة النهي عن الشيء لوصفه

يدل

يدل على فساد المنهي عنه فالنهي عن بيع الربا بسبب الفضل يوجب فساد وصف التفاضل
ولا يوجب فساد اصل البيع والمنهي باصله ووصفه يكون باطلا عنده كبيع الملاقيح والمنهي
بوصفه دون اصله فاسد كالربوا وما لا يكون منهيا عنه لا باصله ولا بوصفه يكون صحيحا
واحتج المصنف على ان النهي عن الشيء لوصفه يدل شرعا على فساد المنهي عنه بان استدلال
العلماء على تحريم صوم يوم النحر بنحو اي بمثل النهي عن الشيء لوصفه من غير نكير يدل على اتفاق
الاجماع متفقا على ان النهي عن الشيء لوصفه يدل على الفساد واحتج ايضا بما تقدم وهو
الدليل المذكور في المنهي عنه لعينه وهو انه لو لم يدل النهي على فساد المنهي عنه لزم ان يكون
لنفيه حكمة ولثبوته حكمة وتوين كما مر قوله قالوا القائلون بان النهي عن الشيء لوصفه لا يدل
على الفساد شرعا لناقض تصريح الفقهاء والتالي باطل فان الشارع لو قال لا تصل في المكان
المغصوب وان صليت فيه صحت صلوتك لم يكن قوله وان صليت فيه صحت مناقضا لقوله لا
تصل فيه وايضا لو كان النهي عن الشيء لوصفه دالا شرعا على فساد المنهي عنه لما صح طلاق
الحائض وذبح ملك الغير بغير اذن المالك لان النهي عنهما للوصف والتالي باطل فان طلاق الحائض
وذبح ملك الغير بغير اذنه معتبر شرعا اجاب عن الاول بان الدليل على الفساد شرعا ظاهر
ليس بقطعي والتصريح بالصحة اقوى منه والظاهر قد يعدل عنه لدليل اقوى وانما عدل في
الصورتين المذكورتين عن الظاهر لدليل راجح يصرف النهي عما هو الظاهر قوله النهي اختلفوا
في ان النهي هل يقتضي دوام الانتهاء عن المنهي عنه ام لا واختار المصنف انه يقتضي الدوام
ظاهرا واحتج عليه بان علماء الامصار مع اختلاف الاوقات لم يزالوا يستدلون بالنهي
على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجماعا على انه يقتضي الدوام وذهب بعض الاصوليين
الى انه لا يقتضي الدوام واحتج عليه بان الحائض نهيت عن الصوم والصلوة مع ان النهي

عنهما لا يقتضي الدوام وح يلزم انه لا يقتضي الدوام في صورة والا يلزم الاشتراك او
المجاز وهما خلاف الاصل اجاب بان نهي الحائض عن الصوم والصلوة مقيد بالحيض
لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فلهذا لم يفد الدوام فيكون حمل النهي على عدم
الدوام مجازا فالمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يجوز ان يصار اليه للدليل وقد تحقق
الدليل هيهنا وهو التقييد قوله العام عرف ابو الحسين العام بانه اللفظ المستغرق
لما يصلح فقوله اللفظ كالجنس يتناول العام وغيره وقوله المستغرق لما يصلح له احتراز عن
النكرات في الاثبات وزيفه المصنف بانه ليس بمانع اذ يدخل فيه نحو عشرة وهو كل نكرة
من اسماء الاعداد لانه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا يدخل فيه نحو ضرب
زيد عمرو وهو الفعل المتعدي الى مفعول واحد او الى مفعولين فصاعدا اذا ذكر معه جميع
ما يقتضيه من الفاعل والمفعول لانه يصدق عليه انه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس
بعام ولقائل ان يقول اراد ابو الحسين بقوله ما يصلح افراد مسمى اللفظ لا اجزاؤه وح لم
يدخل نحو عشرة في حد العام لان عشرة لم يستغرق ما يصلح له وهو افراد العشرة ولعل المصنف
فسر قوله ما يصلح له باجزاء المسمى لا بجزئياته فح يكون العشرة مستغرقة لجميع اجزائها التي هي
الوحدات ولقائل ان يقول ايضا ان ضرب زيد عمرا لا يخلو من ان يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له
من افراد ضرب زيد عمرا اولا فان كان صالحا فلا نم انه ليس بعام وان لم يصلح فلا نم دخوله
في التعريف وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز
بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه يدل على شيئين ولكن لا بلفظ واحد بل
بلفظين او من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اعني الواحد او الجهة الواحدة مغن
عن ذكر الآخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل رجل وزيد وهذا التعريف ليس

بجامع

بجامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان مدلولهما لا يصدق عليه الشيء لان المعدوم
والمستحيل ليس بشيء عند الغزالي ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لانها
لا يتم الا بصلاتها ولا مانع لان كل مثنى نحو رجلين يدخل في هذا التعريف ولان كل معهود
كالرجال المعهودين وكل نكرة نحو رجال يدخل فيه مع انها ليست بعام وقد يلتزم الغزالي دخول
هذين اعني كل معهود وكل نكرة في التعريف ويمنع انهما ليسا بعامين ولقائل ان يقول لا نم دخول
المثنى في هذا التعريف فانه لا يدل على شيئين فصاعدا ثم قال المصنف والاولى ان يعرف العام بانه ما
دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة واحترز بمسميات ليدخل فيه المعدوم
والمستحيل لان مدلولهما وان لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى وانما اختار صيغة الجمع ليخرج عنه
المثنى والمفرد الذي يدل على مسمى واحد نحو زيد وانما قال اشتركت فيه لا اجزاء فان المعنى الكلي
للعشرة لا يصدق على الآحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهود دون نحو الرجال
فان دلالته على مسميات لا مطلقا بل بقيد كونها معهودة وانما قال ضربة اي دفعة ليخرج عنه النكرة
نحو رجل ورجال فانهما وان دلا على مسميات لكن لا دفعة بل على سبيل البدل والخاص بخلاف العام
اي الخاص هو ما دل لا على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة قوله مسئلة العموم
اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه للمعاني فقد اختلفوا فيه على
ثلثة مذاهب الاول انه لا يكون من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا والثاني انه من عوارض
المعاني مجازا لا حقيقة والثالث وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارض المعاني حقيقة واليه
اشار بقوله والثالث الصحيح كذلك والدليل عليه ان العموم في اللغة حقيقة في شمول امر متعدد
وهذا المعنى يعرض للفظ ويعرض للمعاني فكما يكون حقيقة في اللفظ يكون حقيقة في المعنى كعموم
المطر والخصب ونحوه ولذلك قيل عم المطر وعم الخصب وكذلك يعرض العموم حقيقة

للمعنى الكلي لشموله الجزئيات ولهذا اي ولاجل ان العموم يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر
الكلي به وهو ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع
فيه لان العموم الذي هو المتنازع فيه شمول امر واحد لافراد متعددة كشمول الرجال
للذي هو امر واحد لمراتب العدد وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون امر واحد
تشمل الاطراف والاكناف بل حصل كل جزء من اجزاء المطر في جزء من اجزاء الارض اجيب بان
العموم بحسب اللغة لا يكون مشروطا بان يكون امر واحد شاملا لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة
لا يكون ~~مشروطا بان~~ شرطه ان يكون امر يشمل متعددا سواء كان المتعدد افرادا او لا وهذا
المعنى من عوارض المعاني وليس سلم ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد
فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذا عموم الامر
والنهي فانه باعتبار امر واحد وهو الطلب الشامل لكل طلب يتعلق بكل واحد من المامورين وكذلك
المعنى الكلي فان عمومه باعتبار امر واحد شامل للافراد. قوله مسئلة اختلف العلماء انه هل
يكون للعموم صيغة ام لا على معنى عمومها وخصوصها اي في ان الصيغ المستعملة للعموم هل هي خاصة
بالعموم او عامة له ولغيره كالخلاف في الامر في انه هل يكون له صيغة مخصوصة به ام لا فذهب
الشافعي والمحققون الى ان للعموم صيغة مخصوصة اي تستعمل في العموم بطريق الحقيقة واستعمالها
في غيرها بطريق المجاز وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر والنهي ثم الوقف يحمل على معنيين احدهما
انه لا ندري وضع هذه الصيغ للعموم وثانيهما انا ندري وضعها للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة في
العموم او مجاز والصيغ المستعملة في العموم هي اسماء الشرط مثل من دخل داري فهو حر او طالق
والاستفهام نحو من جاءك والموصولات كالذي والتي وما ومن والجموع المعرفة تعريف جنس سواء كان
سواء كان جمع مذكر او مؤنث سالم او مكسر جمع قلة او كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف تعريف

الجنس

الجنس والنكرة في سياق النفي واحتج المصنف على ان النكرة في سياق النفي عامة حقيقة لانقطع
بان قول السيد لعبده لا تضرب احدا عام والاصل الحقيقة واحتج ايضا على ان المفرد المعرف بلام
الجنس والجمع المضاف عام حقيقة بان العلماء لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق والسارقة
ومثل الزانية والزاني ومثل يوصيكم الله في اولادكم وشاع استدلالهم بها على العموم وذاع
ولم ينكر عليهم احد فيكون ذلك اجماعا على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة
واحتج ايضا على ان الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة بان عمر احتج في قتال مانعي الزكوة
بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث على عدم جواز القتال ولم ينكر عليه
احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وهو قوله عليه السلام الا بحقها والزكوة من حقها فلو لم
يكن الجمع المعرف بلام الجنس عاما لما جاز استدلال عمر به على عدم جواز القتال ولم يعدل ابو بكر الى
الاستثناء وبان ابا بكر احتج حين طلب الانصار الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش واحتج ايضا
حين طلب فاطمة ميراث الرسول بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولم
ينكر احد هذه الاحتجاجات وشاع وذاع فيكون اجماعا على ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع
المضاف عام فان قيل لا نسلم ان فهم العموم من هذه الصور من ظاهر اللفظ بل فهم بالقرائن اجيب
بان تجويز الفهم في هذه الصور بالقرائن يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر اذ ما من لفظ
ظاهر الا ويجوز ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه واحتج ايضا على
ان اسماء الشرط عام بان الاجماع منعقد على ان من في قول القائل من دخل داري من عبيدي فهو
حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام. قوله واستدل على ان للعموم صيغا تخصه
بان العموم معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه كسائر المعاني الظاهرة فيكون المقتضي لوضع اللفظ
متحققا والمانع غير متحقق فيجب ان يوضع اللفظ له اجاب بان الاحتياج الى التعبير لا يقتضي ان

يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة فانه قد يجوز ان يستغنى عنه بالمجاز وباللفظ المشترك
قوله الخصوص القائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص دون العموم احتجوا
بوجهين الاول ان تناول هذه الالفاظ لمرتبة الخصوص متيقن وتناولها لما فيه العموم غير متيقن
لان هذه الالفاظ لا تخلو اما ان تكون للعموم او للخصوص وعلى التقديرين تتناول الخصوص وعلى
التقدير الثاني لم تتناول العموم واذا كان تناوله للخصوص متيقنا وللعموم غير متيقن كان جعله
حقيقة للخصوص اولى من جعله حقيقة في العموم والا لزم ترجيح المرجوح اجاب بانه اثبات اللغة في ص
بالترجيح وهو مردود لانه ليس من الطرق المثبتة للغة وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم
احوط لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص ضرورة تناول العموم له ولو حمل على الخصوص لم يتناوله
والحمل على العموم لما هو احوط اولى الثاني انه لا عام الا وهو مخصص فيكون الخصوص اغلب واكثر
منه ان هذه الالفاظ للخصوص حقيقة لانه اذا تردد اللفظ بين الاغلب وغيره كان حمله على الاغلب
اظهر اجاب بان تخصيص هذه الالفاظ يحتاج الى دليل واحتياج تخصيصها الى دليل مشعر بانها
للعموم حقيقة لان التخصيص انما احتاج الى دليل ليكون الدليل معارضا لمقتضى العموم ولا مقتضى
للعموم الا هذه الالفاظ فيكون حقيقة وايضا هذه الالفاظ انما تكون حقيقة الخصوص اذا لم تكن
محتاجة الى قرينة ودليل موجب للتخصيص لان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة ودليل وهذه الالفاظ
لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة قوله الاشتراك القائل بان هذه الالفاظ
مشتركة بين العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص والاصل في
الاطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بينهما اجاب بان الاشتراك خلاف الاصل فيجعل حقيقة لاحدهما مجازا
للآخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاشتراك كما تقدم قوله الفارق
احتج الفارق وهو القائل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي بان الاجماع منعقد على تكليف

المكلف

المكلفين باحكام العام ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان يكون الامر والنهي مفيدا
للعموم اما حقيقة او مجازا اجاب بان الاجماع ايضا منعقد على ان الاخبار قد حصل لاجل العام
كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فيجب ان يكون الاخبار مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا فلم يكن بين
الاخبار وبين الامر والنهي فرق في العموم والخصوص قوله مسئلة اختلفوا في ان الجمع المنكر
مثل رجال هل يكون عاما اولا والمختار انه ليس بعام والدليل عليه انا نقطع بان رجالا في الجموع كرجل
في الوحدان فكما ان رجلا في الوحدان لا يستغرق جميع الآحاد فكذلك رجال في الجموع لا
يستغرق ~~لا يستغرق~~ جميع مراتب الجمع ورجل في الوحدان ليس بعام فكذا رجال في الجموع وايضا
نقطع بانه لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلثة او الاثنان على اختلاف الرايين
فلو كان الجمع المنكر عاما لما صح تفسير عبيد باقل الجمع اذ لا يجوز تفسير العام بواحد من مسمياته
فلهذا لو قال الحلف كل الزمان ثم قال اردت واحدا لم يصح والقائلون بان الجمع المنكر عام قالوا صح
اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على جميع مراتب
الجمع حمل على جميع حقائقه والحمل على جميع الحقائق اولى من حمله على البعض فيكون عاما اجاب بانا لا
نم ان حمله على جميع حقائقه اولى وذلك لان نحو رجل صح اطلاقه على كل واحد من افراده التي
هي حقائقه ولا يحمل على جميع افراده وانما صح اطلاقه على كل واحد من افراده على طريق البدل فكذلك
الجمع المنكر انما صح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق البدل وح لا يكون عاما وبعض الشارحين
قرر كلام المصنف على وجه آخر وهو ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق
الحقيقة ومن جملتها الجمع المستغرق فيحمل عليه لانه حمل على كل حقائقه وهو اولى اجاب بانه منقوض
برجل لصحة اطلاقه على كل واحد من الافراد مع انه ليس بعام للعموم بالاتفاق ثم قال والمصنف جوز
اطلاقه على مراتب الجمع بطريق البدل وفيه بحث من حيث ان من مراتب الجمع المرتبة المستوعبة

رجال

وصدق عليها ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل هذا ما قاله ولا يخفى انه لو حمل كلام المصنف
على هذا لم يستقم الرد بنحو رجال لان نحو رجال لا يوجد في مسمياته ما يستغرق جميع الافراد فلهذا لم
يحمل على جمع صادقة بخلاف رجال والحق انه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة مستغرقة لجميع المراتب
اذ لا مرتبة الا ويكون فوقها مرتبة أخرى واذا لم يوجد مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع لم يمكن حمل
الجمع عليها فان قيل يمكن ان يفرض مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع وان لم يوجد فيحمل الجمع على تلك
المرتبة المفروضة المستغرقة وحمل اللفظ لا يحتاج الى تحقق مسماه بل يكفي فيه الفرض اجيب
بان كل مرتبة تفرض فقد يمكن ان يفرض مرتبة أخرى والا يلزم ان يكون المراتب متناهية وليس
كذلك واذا كان كل مرتبة تفرض فقد يمكن ان يفرض فوقها مرتبة اخرى لم يتصور فرض مرتبة
تستغرق جميع المراتب فان قيل على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع العام انما يتصور
اذا كان مستغرقا لجميع مراتب الجمع والتقدير انه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب الجمع اجيب
بان الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق الشامل لجميع المراتب الغير المتناهية التي هي افراد الجمع
المطلق لا باعتبار مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب لا احد والممتنع الثاني لا الاول فانه يجوز ان يكون
الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ان
يكون تلك المراتب متناهية ولا يجوز ان يكون مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب الغير المتناهية والا يلزم
ان يكون غير المتناهي متناهيا والحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته ويجوز ان
يكون الجزئيات الغير المتناهية مندرجة تحت كلي وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول الكل لاجزائه
ولا يجوز ان يكون الكل مشتملا على الاجزاء الغير المتناهية فلهذا الا يتصور الجمع العام ولا يتصور مرتبة واحدة
مستغرقة لجميع المراتب والقائلون بان الجمع المنكر عام قالوا ايضا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا
ببعض الجموع دون بعض واللازم الاشتراك وهو خلاف الاصل والتالي باطل بالاتفاق اجيب بمنع انتفا

التالي

التالي اولا فانه منقوض بنحو رجل وذلك لان رجلا لا يكون للعموم ومع هذا لا يجوز اختصاصه ببعض
افراده دون بعض وبمنع الملازمة ثانيا فانا لا نم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض الجموع
فانه موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع
على البدل من حيث ان مدلوله متحقق فيه فلا يلزم الاشتراك قوله مسئلة اقل الجمع
اختلفوا في اقل ما يطلق عليه ابنية الجمع على اربعة مذاهب اولها اثنان بطريق الحقيقة و
ثانيها الثلثة بطريق الحقيقة ولا يصح ان يطلق على الاثنين مجازا وثالثها الثلثة بطريق الحقيقة
ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف ورابعها الثلثة بطريق الحقيقة
ويصح اطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز وهو مذهب الامام واحتج المصنف على
المذهب المختار وهو انه حقيقة في الثلثة وما فوقها مجاز في الاثنين اما الاول فلانه عند
اطلاق الجمع يسبق الزائد على الاثنين الى الذهن والسبق الى الذهن دليل الحقيقة لما عرفت
في بحث الحقيقة فيكون حقيقة في الزائد وهو الثلثة وما فوقها واما الثاني وهو صحة اطلاقه
على الاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له اخوة فان الاخوة ههنا متناول للاثنين والا لكان رد
الام الى السدس بالاخوين مخالفا للنص واحتج ايضا على ان اقل ما يطلق عليه اسم الجمع حقيقة هي
الثلثة باستدلال ابن عباس وهو ما روي عنه انه قال لعثمان حين رد الام الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال
عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فلو كان الاخوان اخوة بالحقيقة لما صح استدلال ابن
عباس ولانكر عثمان عليه ولم يعدل الى التاويل فدل على ان الاخوين ليسا اخوة بالحقيقة فيكون اقل الجمع ليس م
حقيقة الثلثة قوله قالوا القائلون بان اقل الجمع اثنان بطريق الحقيقة احتجوا بثلثة وجوه
الاول اطلقت الاخوة في قوله تعالى واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون اقل الجمع

بطريق الحقيقة اثنين اجاب بان قصد ابن عباس قرينة مستلزمة للحمل على المجاز الثاني قوله
تعالى انا معكم مستمعون اطلق ضمير الجمع المخاطب على الاثنين اذ المراد موسى وهارون عليهما السلم
والاصل في الاطلاق الحقيقة اجاب بان فرعون مراد ايضا وان كان غائبا ويجوز تغليب الخطاب
على الغيبة الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه اطلق الجماعة على الاثنين والاصل في الاطلاق
الحقيقة اجاب بان المراد تحصيل فضيلة الجماعة بالاثنين لان النبي عليه السلام بعث لتعريف الشرع لا لتعريف
اللغة قوله النافون قال النافون وهم القائلون بان اقل الجمع ثلثة لو صح اطلاقه على الاثنين لا
بالحقيقة ولا بالمجاز احتجوا بوجهين الاول قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وعورض
هذا الدليل بقول زيد ابن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق يقتضي ان الجمع بين القولين بان يحمل احدهما وهو
قول ابن عباس على السلب بطريق الحقيقة والاخر وهو قول زيد ابن ثابت على الاثنين بطريق المجاز الثاني
لو صح اطلاق اسم الجمع على الاثنين لصح نعت التثنية بالجمع وبالعكس والتالي باطل اذ لا يجوز ان يقال جاءني
رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان اجاب بمنع الملازمة فانهم يراعون صورة اللفظ فلهذا لم يجوزوا
نعت المثنى بالمجموع وبالعكس قوله مسئلة اختلفوا في ان العام اذا خص كان صدقه على الباقي بطريق
الحقيقة ام بطريق المجاز على ثمانية مذاهب الاول انه مجاز في الباقي مطلقا وهو المختار عند المصنف
الثاني انه حقيقة في الباقي مطلقا وهو مذهب الحنابلة الثالث انه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر ومجاز
ان كان منحصرا وهو مذهب الرازي الرابع انه حقيقة في الباقي بما لا يستقل سواء كان شرطا نحو اكرم
بني تميم ان دخلوا او صفة نحو من دخل داري عالما اكرمه او استثناء نحو من دخل داري الا زيدا
اكرمه ومجاز ان خص بالمستقل وهو مذهب ابي الحسين الخامس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط
او استثناء والا فهو مجاز وهو مذهب القاضي السادس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او صفة
والا فمجاز وهو مذهب عبد الجبار السابع انه حقيقة في الباقي ان خص بدليل لفظي والا فمجاز الثامن

انه حقيقة في الباقي من حيث ان اللفظ العام تناوله ومجاز من حيث انه اقتصر على الباقي
وهو مذهب الامام قوله لنا لو كان احتج على المذهب الاول المختار بوجهين احدهما انه لو كان العام
حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق والتالي باطل
لان الاشتراك خلاف الاصل فان قيل لا نسلم انه لو كان حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك وانما
يلزم ذلك لو لم يكن اطلاقه على العموم وعلى الباقي بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة صادقة على كل واحد
منهما بطريق التواطي اجيب بانه لو كان كذلك لما كان ظاهرا في العموم وليس كذلك الثاني انه لو كان
حقيقة في الباقي لما احتاج عند اطلاقه عليه الى قرينة لان اطلاق اللفظ على ما هو حقيقة فيه لا يحتاج الى
القرينة كسائر الحقائق قوله الحنابلة احتج الحنابلة بوجهين احدهما ان اللفظ قبل التخصيص كان متناولا
للباقي بعد التخصيص بطريق الحقيقة والتناول بعد التخصيص باق فيكون حقيقة في الباقي اجاب بان
تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص انما كان مع غيره لكن الباقي ولا يلزم من كون تناول اللفظ للباقي مع غيره
حقيقة كون تناول اللفظ الباقي وحده حقيقة الثاني ان الباقي بعد التخصيص قد يسبق الى الفهم عند اطلاق
اللفظ عليه والسبق الى الفهم علامة الحقيقة اجاب بان الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص والسبق
الى الفهم عند القرينة علامة المجاز قوله الرازي احتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد التخصيص
غير منحصر يكون معنى العموم باقيا على الحقيقة اجاب بان المراد بالعام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله
اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون باقيا على الحقيقة قوله ابو الحسين احتج ابو الحسين
بانه لو كان التخصيص بما لا يستقل من القرائن المخصصة كالشرط والصفة والاستثناء يوجب التجوز في العام
الذي اختص بتلك القرائن نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان
نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتوالي باطلة بالاتفاق بيان
الملازمة ان دخول كل واحد من القرائن المذكورة لمعنى زائد لو كان مخرجا اللفظ عن حقيقته لكان دخول

[illegible]

الواو والنون في نحو مسلمون والالف واللام في نحو المسلم والاستثناء في نحو الف سنة الا خمسين عاما مخرجا
لتلك الالفاظ عن حقائقها لكونها قرائن غير مستقلة بعضه لمعنى زائد اجاب بان الواو والنون في مسلمون
كالالف في ضارب والواو في مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لا يكونان كلمتين
احدهما موضوعة لا على معنى بل وضع مجموع الضارب ومجموع المضروب لمعنى كذلك الواو والنون
في مسلمون بخلاف نحو الرجال اذا قيد بصفة او شرط او استثناء فان الرجال وحده وضع
للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقة فاذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء لم يبق على معنى
العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في المسلم وان كان كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين
الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين اعني الالف واللام ومسلم دالا على ما وضع له فبقي
حقيقة كما كانت نحو زيد قائم فان كل واحد من الجزئين لما بقي بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل
التركيب حقيقة بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه اذا قيد العام بهما لم يبق
العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واما الاستثناء فسيأتي الكلام
فيه قوله المخصص باللفظ احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كالغاية
مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثناء فانهما لا يستقلان بدون المشروط
والمستثنى منه واحتج عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص
لان المخصص لا يثبت المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه يثبت المستثنى منه في الحكم وما قيل في
جواب ابي الحسين جوابهما قوله المخصص باللفظ احتج المخصص باللفظ وهو القائل بالفرق
بين القرائن اللفظية والعقلية بان القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصص
مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو الف سنة مجازا وبيان الملازمة ونفي اللازم
كما تقدم اجاب بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين

هو كون

هو كون القرائن اللفظية غير مستقلة وههنا هو كون القرائن اللفظية اعم من ان تكون
مستقلة او غيرها فالجامع ثم اخص من الجامع ههنا فكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف
قوله الامام العام احتج الامام بان تناول العام للافراد بمنزلة تكرار الآحاد فان قولنا جاء
الرجال بمنزلة قولنا جاء زيد وعمرو وبكر وخالد الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان اخراج
بعض الآحاد المكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الآحاد عن العام لا يوجب تجوز
العام بالنسبة الى الباقي اجاب بان تناول لفظ العام لجميع افراده بطريق الظهور فيمكن اخراج
البعض منه فاذا خصص خرج بعض الافراد قطعا فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المكرر فانه
نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الافراد فبقي حقيقة قوله مسألة
العام العام لا يحتج اما ان خصص بمبين او مجمل فان كان الثاني مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا
بعضهم لا يحتج به في الباقي بالاتفاق لان اي بعض فرض يجوز ان يكون هو المستثنى وان كان
الاول مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا الذمي فقد اختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه يحتج به في الباقي — بمتصل ح
مطلقا وهو المختار عند المصنف الثاني انه ان خص بمثل الشرط والصفة والاستثناء يحتج به في الباقي
وان خص بمنفصل لا يحتج به وهو مذهب البلخي الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد
التخصيص اي ان كان العام يدل على الباقي بعد التخصيص يحتج به في الباقي مثل اقتلوا المشركين اذا
خص بالذمي وان لم يدل العام على الباقي لا يحتج به مثل السارق والسارقة فانه لا ينبئ عن ان يكون المسروق
نصابا مخرجا من الحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري والفرق بين المشركين والسارق ان المشركين
ينبئ عن الباقي سواء وجد التخصيص او لا بخلاف السارق فانه اذا خص لم يدل على الباقي لانه لم يدل
على السارق المخرج نصابا من الحرز الا بعد بيان النصاب والحرز الرابع ان كان العام غير محتاج
الى بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما للمكلف كالمشركين فانه يحتج به في الباقي وان

كان العام محتاجا الى بيان الشارع معناه لا يبقى حجة في الباقي مثل اقيموا الصلوة فانه قبل اخراج الحائض
كانت الصلوة مجملة محتاجة الى بيان الشارع معناها وهو مذهب عبد الجبار الخامس ان العام بعد
التخصيص حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما فوقه لان اقل الجمع معلوم البقاء بناء على ان التخصيص الى
الواحد لا يجوز السادس ان العام المخصص لا يبقى حجة بعد التخصيص مطلقا وهو مذهب
ابي ثور قوله لنا ما سبق من استدلال الصحابة احتج المصنف على المذهب المختار بثلثة وجوه
الاول ان الصحابة استدلوا بالعام بعد التخصيص مطلقا ولم يفرقوا بين كون المخصص متصلا او غير متصل
وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون اجماعا منهم على ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي الثاني
انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم عد عاصيا بترك اكرام غيره الثالث
ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي لانه قد اقتضى الحكم قبل التخصيص في كل واحد من افراده والباقي
من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فيكون حجة في الباقي بعد التخصيص قوله واستدل لو لم
يكن استدل على المذهب المختار بانه لو لم يكن العام حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفة على بعد التخصيص
دلالته على البعض الآخر والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يتوقف دلالته
على الباقي على دلالته على البعض المخرج لكانت دلالته على الباقي متحققة بعد اخراج البعض فيكون
حجة في الباقي لانا لا نعني بكونه حجة في الباقي الا دلالته عليه واما بطلان التالي فلانه لو كانت دلالته
على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الآخر فلا يخلو اما ان يكون دلالته على البعض الآخر موقوفة
على دلالته على الباقي ام لا فان كان الثاني يلزم التحكم لان دلالة العام على جميع افراده متساوية
وان كان الاول يلزم الدور اجاب بانا لا نسلم ان دلالته على البعض الآخر لو كانت موقوفة على دلالته
على الباقي يلزم الدور وانما يلزم ذلك ان لو كان توقف كل منهما على الآخر توقف التقدم اما اذا كان
توقف المعية فلا فان التوقف على معنيين احدهما توقف التقدم كتوقف المعلول على العلة وهو يوجب

الدور

الدور والثاني توقف المعية كتوقف كل واحد من معلولي علة واحدة على الآخر على معنى انه لا ينفك كل منهما
عن الآخر وهو لا يوجب الدور قوله قالوا صار مجملا القائلون بان العام المخصص لا يبقى حجة في
الباقي بعد التخصيص قالوا العام صار مجملا بعد التخصيص لانه حينئذ يكون مجازا بالنسبة الى الباقي وفي
كل بعض من الباقي لانه كما يحتمل الباقي يحتمل كل بعض منه ولا مرجح لاحد المجازات فيكون مجملا في الباقي
والمجمل لا يكون حجة بالاتفاق اجاب بانه حينئذ يكون متعينا للباقي لكون الباقي مرادا قبل التخصيص
والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه واذا كان متعينا للباقي لا يكون مجملا قوله اقل الجمع هو المحقق
القائل بان العام بعد التخصيص حجة في اقل الجمع احتج بان اقل الجمع متحقق قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي
بعد التخصيص مشكوك بقاؤه فيطرح المشكوك ويوخذ المقطوع اجاب بانا لا نسلم ان الباقي بعد
التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما تقدم من الدليل الدال على كون الباقي مرادا مشهورا قوله مسئلة
الخطاب الوارد جوابا لسؤال لا يخلو اما ان يكون مستقلا دون السؤال على معنى انه لو قطع النظر
عن السؤال لكان كافيا في فهم المقصود كما اذا سئل عن ماء البحر فقيل البحر هو الطهور ماؤه وحينئذ لا يكون
الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص بل يكون حكمه حكم المستقل او لا يكون الجواب مستقلا دون السؤال
مثل لا في جواب افطار الصائم بالمضمضة وحينئذ يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص اما في
العموم فبالاتفاق مثل ما اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال
فلا اذن فان السؤال عام لم يكن مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب ايضا مختصا بواحد منهم واما في
الخصوص مثل ما اذا سأل سائل توضأت بماء البحر فقال له يجزيك والعام الوارد على سبب خاص سواء كان
مقترنا بالسؤال مثل قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه في
جواب السؤال عن بئر بضاعة فان الحديث عام وارد على سبب خاص مقترنا بالسؤال او غير مقترن بسؤال
مثل ما روي انه عليه السلام مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام وارد على سبب

خاص غير مقترن بسؤال فلفظه خلاف فمذهب الاكثر ان عمومه معتبر ولا يلتفت الى خصوص السبب ونقل
عن الشافعي خلافه اي لا يعتبر عمومه فقوله العام مبتدأ وقوله معتبر خبره قوله لنا استدلال الصحابة
احتج المصنف على مذهب الاكثر وهو ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه بوجهين احدهما
ان الصحابة استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سواء كان مقترنا بسبب او لا على عموم احكامه
كآية السرقة فانهم استدلوا بها وهي واردة في سرقة المجن او سرقة رداء صفوان وكآية الظهار فانها
واردة في سلمة ابن صخر وكآية اللعان فانها نزلت في هلال ابن امية او غير ذلك من الآيات الواردة
على سبب خاص وهذه الاستدلالات شاعت وذاعت ولم ينكر احد فيكون ذلك اجماعا على ان العام
الوارد على سبب خاص معتبر عمومه الثاني ان اللفظ عام وهو مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه
فان الشارع لو قال صريحا تمسكوا بهذا اللفظ العام على العموم وان كان سببه خاصا لم يلزم منه تناقض
فلو كان خصوص السبب معارضا لعموم اللفظ لزم التناقض فيجوز التمسك بالعام على العموم وان كان
سببه خاصا قوله قالوا لو كان عاما القائلون بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما احتجوا
بخمسة وجوه الاول لو كان العام الوارد على سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب اي اخراجه عن العام
بالاجتهاد والتالي بالاتفاق بيان الملازمة ان السبب الذي لاجله ورد العام فرد من افراد العام كما
صح اخراج غير السبب من افراده العام بالاجتهاد كذلك جاز اخراج السبب اجاب اولا بمنع الملازمة
لان دخول السبب الذي لاجله العام تحت العام ~~بالاجتهاد كذلك جاز اخراج السبب~~ قطعي بخلاف دخول ورد م
الافراد الاخر فان دخولها تحته بحسب الظهور فيكون السبب مختصا بعدم جواز اخراجه بالاجتهاد وثانيا
بمنع انتفاء التالي فانا لا نم انهم اتفقوا على عدم جواز اخراج السبب وذلك لان ابا حنيفة اخرج ولد الامة
المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ابو حنيفة ولد الامة بمولاها المستفرش مع
ان الحديث ورد في سبب ولد الامة لان الحديث ورد في ولد زمعة لما روي ان زمعة كانت له امة

وقد اصابها

وقد اصابها عتبة ابن ابي وقاص فظهر بها حمل وقد قتل عتبة كافرا وعهد الى اخيه سعد ابن ابي
وقاص ان ابن وليدة وهي امة زمعة مني فخذه فلما كان عام الفتح اخذه سعد ابن ابي وقاص
وقال ان اخي قد عهد الي فيه فقام اليه عبد الله بن زمعة فقال لسعد هو اخي وابن وليدة ابي
ولد على فراشه فترافعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم رسول الله صلى الله عليه وآله



بان الولد للفراش الثاني لو كان العام الوارد في سبب خاص عاما لما كان لنقل السبب فائدة
لان ذكر السبب مع العام لاجل ان تخصص العام به والتالي باطل لانه لو لم يكن لذكره فائدة لم
ينقل لان ذكره ح يكون لغوا اجاب بان فائدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه حينئذ
يصير السبب بمنزلة المنصوص والمنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فائدته معرفة الاسباب
مع [illegible] الثالث لو قال قائل والله ما تغديت في جواب من قال تغد عندي لم يكن عاما لانه
ان تغدى عنده غيره لم يحنث اجاب بان خصوصه في هذه الصورة لاجل عرف خاص اذ قوله
ما تغديت يدل على انه ما تغدى عنده فلا يوجب الخصوص في غيرها الرابع لو عم العام الوارد على سبب
خاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال لان السؤال هو الخاص والجواب هو العام والمطابقة بين السؤال
والجواب شرط اجاب بانه ان اراد بالمطابقة ان لا يكون الجواب شاملا لغير السؤال فلا نسلم وجوب
المطابقة بين السؤال والجواب بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة بيان حكم السؤال وحكمه فقد حصل
المطابقة بهذا المعنى والزيادة لا تنافيها الخامس لو عم العام الوارد على سبب خاص لكان العموم
مستلزما للحكم باحد المجازات تحكما والتالي باطل بيان الملازمة انا نجزم حينئذ ان صورة السبب مرادة
من العام الوارد عليها وصورة السبب احدى مجازات العام لان كل بعض منه مجاز فيلزم الحكم باحد المجازات
بالتحكم لان نسبة العموم الى جميع الصور المندرجة تحته متساوية فالجزم باحدها دون غيره تحكم اجاب
بانه ان اريد ثم بعدم او لو نم ارادة صورة السبب عدمها بالنظر الى العام دون امر خارج فمسلم لكن لا نسلم

ان ما نحن فيه لا لكان ان يكون العام بعد اخراج البعض خارجا لقرينة وهي ورود الخطاب بيانا لذلك البعض
وان لم يدعم بعدمها العدم المطلق فهو ممنوع قوله مسئلة المشترك اللفظ المشترك يصح اطلاقه
على معنييه مجازا لا حقيقة كاطلاق القرء على الطهر والحيض معا وكذلك يصح اطلاق اللفظ على مدلوله
الحقيقي والمجازي معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطي والعقد ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاق اللفظ
المشترك على معنييه حقيقة ان صح الجمع بين معنييه كالعين بالنسبة الى الجارية والباصرة وان لم يصح الجمع
بينهما كالقرء بالنسبة الى الحيض والطهر لا يصح اطلاقه على معنييه ونقل عن الشافعي ان اللفظ المشترك كالعام
في معنييه عند تجرده عن القرائن المخصصة بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالي انه يصح ان يراد
باللفظ المشترك لا لغة ولا وضعا جديدا وقيل يجوز ان يطلق اللفظ المشترك على معنييه في النفي دون
الاثبات وذهب الاكثر الى ان صحة اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالا قراء مبنية على صحة اطلاق المفرد
على معنييه قوله لنا في المشترك احتج المصنف على انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه
مجازا بانه اذا اطلق اللفظ المشترك مجردا عن القرينة يسبق احدهما الى الذهن فلا يكون حقيقة في معنييه معا
فاذا اطلق على معنييه كان مجازا ويكون العلاقة الكلية والجزئية قوله النافي للصحة النافي لصحة اطلاق
اللفظ المشترك على معنييه مطلقا احتج بانه لو صح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه لكان الكل حقيقة
لانه وضع لكل واحد من معنييه واستعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة ولو كان اللفظ المشترك حقيقة
في المجموع لكان المستعمل للفظ المشترك مريدا احد معنييه خاصة لاستعماله فيه غير مريد له لاستعماله
في الآخر وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه لو صح اطلاقه على مجموع معنييه يكون حقيقة في المجموع وذلك لان
المراد من استعمال اللفظ المدلولان معا بطريق المجاز لا لان اللفظ يراد من استعماله بقاؤه لكل مفرد
من معنييه حتى يكون حقيقة في المجموع ويلزم ان يكون احدهما خاصة مرادا غير مراد قوله واما
الحقيقة احتج المصنف على ان اطلاق اللفظ على مدلوليه الحقيقي والمجازي بطريق المجاز بان استعمال

اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له اولا لان اللفظ لم يوضع للمعنيين اولا واستعمال
اللفظ في غير ما وضع له مجاز والعلاقة المصححة للاطلاق هي الجزئية والكلية قوله النافي للصحة احتج
النافي لصحة اطلاق اللفظ على مدلوليه المجازي والحقيقي مطلقا بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوله الحقيقي
والمجازي لكان المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له لاستعمالها
في غيره وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه اذا اراد المستعمل غير ما وضعت له الكلمة اولا يلزم ان لا
يكون مريدا لما وضعت له اولا بل يكون مريدا لما وضعت له اولا وثانيا بوضع مجازي قوله الشافعي
احتج الشافعي على جواز استعمال المشترك حقيقة في معنييه جميعا بوقوعه في قوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس وكثير حق عليه العذاب وفي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية في الآية الاولى فلانه
استعمل السجود ولا اله معنيه وضع الجبهة والخضوع لانه نسب السجود الى الناس وغيره وسجود الناس
وضع الجبهة وسجود غيره الخضوع واما الآية الثانية فلان الصلوة استعملت في مدلوليها الرحمة والاستغفار
ولانه اسند الصلوة الى الله والملائكة والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون المشترك مستعملا في معنييه بطريق الحقيقة اجاب بثلثة وجوه الاول ان
السجود هو الخضوع وهو يشمل الناس وغيره وان الصلوة هي الاعتناء باظهار شرف الرسول وعلو
حرمته وهذا معنى مشترك بين الله والملائكة فيكون استعمالها بطريق التواطؤ الثاني انه يجوز
ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس ويكون السجود فيما
هو من الناس بوضع الجبهة وفي الباقي بالخضوع فلا يكون استعمالا للفظ المشترك في مدلوليه
ويجوز ان يقدر خبر في الثانية حتى كانه قال ان الله يصلي وملائكته يصلون ويكون حذف الفعل في الآية

لا اول والخرج من الثانية لقوته وهي دلالة ما قارنه عليه كقولهم علفتها تبنا وماء باردا
الثالث ان استعمال التسبيح في الاول والصلوة في الثانية في المعنيين بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة
ولقائل ان يقول ايضا لو كان التسبيح في الآية الاولى والصلوة في الآية الثانية مستعملا في المعنيين بالحقيقة
يلزم اسناد معنى التسبيح الى كل واحد من الشجر والجبال واسناد معنى الصلوة الى الله تعالى والى الملائكة
وهذا ظاهر الفساد ومن هذا يعرف عدم استقامة الجواب الاخير لانه يلزم منه الفساد المذكور
قوله مسئلة نفي المساواة نفي المساواة في مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
يقتضي العموم اعني نفي المساواة من كل وجه كما ان نفي غيرها المساواة يقتضي العموم وذهب ابو حنيفة
الى ان نفي المساواة لا يقتضي العموم لنا ان حرف النفي اذا دخل على الفعل يقتضي نفي جنس المصدر
الذي تضمنه الفعل فيكون نفيا واردا على نكرة فيكون مقتضيا للعموم كالنفي الداخل على غير الفعل من
النكرات قوله قالوا المساواة احتج الحنفية بثلثة وجوه الاول ان المساواة مطلقا اعم
المساواة بوجه خاص وهو المساواة من جميع الوجوه لان المساواة كما يكون من جميع الوجوه
قد يكون من بعض الوجوه ولا اشعار للاعم بالاخص اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا اجاب بان
العام انما لا يشعر بالخاص في جانب الاثبات واما في جانب النفي فيشعر به فان نفي العام يستلزم نفي
الخاص لانه لو لم يكن نفي العام مستلزما لنفي الخاص لم يكن نفي العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لا ينفي
العموم على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العموم الثاني لو عم نفي المساواة في مثل لا يستوي
اصحاب النار لم يصدق مثل لا يستوي اصحاب النار واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان صدقه
حينئذ يتوقف على تحقق نفي المساواة من جميع الوجوه ونفي المساواة من جميع الوجوه انما
يتحقق اذا لم يكن بينهما مساواة اصلا وهو غير متصور اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواة
بوجه واقلها المساواة بينهما في نفي سواهما عنهما اجاب بمنع الملازمة فان المدعي نفي مساواة

نعم

نعم انتفاؤها اي المساواة من جميع الوجوه واللفظ وان كان مقتضيا للعموم لكنه قد خص الثالث
المساواة بين الشيئين في جانب الاثبات للعموم كقولنا زيد وعمرو متساويان فانه يقتضي تساويهما في
جميع الوجوه لانه لو لم يقتض تساويهما في جميع الامور لم يستقم الاخبار بمساواتهما اذ لا وجه لاختصاصهما
حينئذ بوصف المساواة اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواة في بعض الصفات لكنه يستقيم للعموم فيكون
الاخبار بالمساواة بين الشيئين بالاجماع فيكون نفي المساواة بين الشيئين لا يعم لان نفي الايجاب الكلي
سلب جزئي اجاب عن الثالث بالمعارضة فان المساواة بين الشيئين في جانب الاثبات للخصوص لانه
لو لم يكن للخصوص لم يصدق متساويان بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويصدق بينهما نفي المساواة
في شيء من الصفات واقله انه يصدق نفي المساواة بينهما في تعينهما لان كل واحد منهما لا يكون مساويا
للآخر في تعينه فلا يصدق ثبوت المساواة بينهما من جميع الوجوه واذا كان المساواة في جانب
الاثبات للخصوص يكون المساواة في جانب النفي للعموم لان نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ثم
قال المصنف بعد دفع مذهب الخصم بالمعارضة والتحقيق ان العموم مستفاد من النفي لا من كونه نقيض
قضية جزئية قوله مسئلة المقتضي المقتضي بكسر الضاد وهو ما احتمل اعني ما وقع على وجه يحتاج
في استقامته الى اضمار احد التقديرات المحتملة لا عموم له اي لا يقتضي اضمار جميع التقديرات المحتملة
اما اذا تعين اضمار واحد من التقديرات المحتملة بدليل عقلي او عرفي دال على اضمار ذلك كان حكم ذلك
المضمر في العموم والخصوص كحكم المظهر وقد تمثل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فانه
لا يمكن حمله على ظاهره لان الامة قد يصدر عنهم الخطا والنسيان فلا بد من اضمار حتى يستقيم الكلام
وقد يمكن ان يضمر فيه تقديرات مثل الاثم والعقاب والضمان وغيرها فلا يضمر جميع هذه
التقديرات وقيل يوجب اضمار جميعها واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الاضمار على خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة وههنا لما امتنع حمل الكلام على ظاهره احتاج الى الاضمار والحاجة

يندفع باضمار واحد منها فلو اضمر جميع المتعددات لاضمر مع الاستغناء عن الاضمار وهو غير جائز
قوله اقرب مجاز القائلون بان المقتضى له عموم احتجوا بانه وجوه الاول ان قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطا والنسيان يدل بالحقيقة على رفع نفس الخطا والنسيان عن الامة وهو غير مستقيم
فلا بد وان يضمر بعد ذلك حتى يستقيم الكلام واقرب مجاز الى رفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامة
عموم رفع احكامهما لان عدم جميع احكام الخطا والنسيان اقرب الى عدم الخطا والنسيان من
عدم بعض احكامهما فيحمل عليه المجاز الاقرب اجاب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار
فباب الاضمار لكونه اقل على خلاف الاصل فكلما كان الاضمار اقل كان مخالفة الاصل اقل فكان اضمار البعض
اولى فيتعارضان اي كون اضمار الجميع اقرب الى الحقيقة وكون اضمار البعض اولى فيسلم الدليل الذي
ذكرنا الثاني ان العرف اقتضى في قولنا ليس للبلد سلطان عموم نفي الصفات التي ينبغي للحاكم ويلزم ان
يكون مقتضيا للعموم في غيره من الصور بالقياس عليه والجامع اشتراكهما في صرفهما عن الظاهر الاول
يستقيم اجاب بانه قياس في العرف والقياس في العرف غير جائز كالقياس في اللغة الثالث انه يتعين
الحمل على جميع المتعددات وذلك لانه لو لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على بعض معين فيلزم التحكم لان كل
واحد منها مساو للاخر والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اي غير معين يلزم الاجمال الذي هو خلاف
الاصل اجاب بان الحمل على بعض مبهم وان كان مستلزما للاجمال الذي هو خلاف الاصل لكنه اولى
من حمله على الجميع لان حمله على الجميع مستلزم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الاصل وكان الاجمال اهون واولى
قوله مسئلة الاكثر اذا وقع فعل متعد لم يكن معه مصدر سوا كان في سياق النفي مثل والله
لا اكلت او وقع شرطا مثل ان اكلت فعبدي حر فهو عام في مفعوله لانه عند الشافعي فيقبل تخصيصه لان
العام قابل للتخصيص وهو المختار عند المصنف وعند ابي حنيفة لا عموم في مفعوله لانه فلا يقبل التخصيص
لان التخصيص لا يتصور فيما لا عموم فيه قوله لنا ان لا اكل اعم على المذهب المختار بان

قولنا لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي يتضمنه الفعل فيكون نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل
ماكول لانه لو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكول الذي يتضمنه الفعل لم يكن حقيقة الاكل منتفية
واذا كان نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول كان عاما اذ لا معنى للعموم الا ذلك واذا كان
عاما يقبل التخصيص قوله قالوا لو كان عاما احتج الحنفية بوجهين الاول ان وقوع الفعل
المتعدي مجردا عن المصدر لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان لان المتعدي
كما يستلزم المفعول يستلزم الزمان والمكان والتالي باطل والا لكان قابلا للتخصيص بالنسبة الى
الزمان والمكان اجاب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابلا للتخصيص
وثانيا بالفرق فان تعلق الفعل المتعدي بالمفعول اقوى من تعلقه بالزمان والمكان لان المتعدي لا يعقل
مفهومه بدون ذكر المفعول بخلاف الزمان والمكان فان الفعل يعقل بدون الزمان والمكان فان الزمان
والمكان من لوازم وجود الفعل لا من لوازم مفهومه وفيه نظر لان الزمان لازم لمفهوم الفعل الثاني ان
الكلي ولا اكل يدل على المصدر المطلق من غير تقييد فلا يصح تفسيره بمخصوص من افراده لان المخصص يخالف تفسيره
المطلق لان المطلق يصح اطلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص والمطابقة بين المفسر والمفسر به
شرط اجاب بان الكلي المراد بالاكل الذي وقع عليه قول القائل والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر هو
الاكل المقيد المطابق للمطلق لا الاكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز
تفسيره بمخصوص والدال على صحة ما قلناه انه لو قال والله لا اكل يحنث بالاكل المقيد قوله مسئلة الفعل
المثبت الفعل الواقع الذي يمكن ان يكون له اقسام وجهات لا يعم عمومه في جميع الاقسام والجهات
مثل ما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى داخل الكعبة والصلوة قد يكون فرضا وقد يكون نفلا
فانه لا يعم صدور الفرض والنفل منه وكما روي انه عليه الصلوة والسلام صلى بعد غيبوبة الشفق فان
صلوته احتمل ان يقع بعد غيبوبة الشفق الاحمر والشفق الابيض لان الشفق يطلق عليهما بالاشتراك

اللفظي فانه لا يحمل على انه صلى بعد غيبوبة الشفق الا على رأي من حمل على وقوع صلوته بعد غيبوبة
الشفق الابيض للاحتياط وكما روي انه عليه السلم كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل انه جمعهما في وقت
الصلوة الاولى ويحتمل انه جمعهما في وقت الثانية فلا يعم وقتيهما على معنى انه جمعهما في الوقتين والوقت
من المال الاول والاخر من ان عمومها بحسب الوقت قوله واما تكرر الفعل اشارة الى جواب دخل ان عمومه بحسب الاقسام
مقدر توجيهه ان الفعل يفيد التكرار وافادة التكرار دليل العموم اجاب بان تكرر الفعل غير
مستفاد منه بل هو مستفاد من قول الراوي فان قول الراوي كان النبي صلى الله عليه وسلم
يجمع يفيد التكرار عرفا كقول اهل العرف كان حاتم يكرم الضيف فانه يفيد تكرار اكرام الضيف قوله مقدار م
واما دخول امته اشارة الى جواب دخل آخر توجيهه ان الفعل يقتضي دخول الامة فيه فلما صح اقتضا
دخول الامة فيه صح اقتضا العموم اجاب بان الفعل بنفسه لا يقتضي دخول الامة فيه بل المقتضي
لدخول الامة فيه هو دليل خارجي من قول مثل قوله عليه السلم صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله عليه
خذوا عني مناسككم او قرينة مثل وقوع فعله عليه الصلوة والسلام بعد جريان حكم فيه اجمال
او اطلاق او عموم وعرف انه قصد بيان ذلك المجمل والمطلق والعام او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة او بالقياس على فعل النبي عليه الصلوة والسلام وقوله او بقوله لقد كان عطف على
قوله بدليل خارجي وقوله من قول او قرينة بيان لقوله بدليل خارجي احتج الخصم بانه ثبت العموم
بالاجماع في مثل سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة فسجد فدل على ان فعله يقتضي العموم
وايضا سئل عن كيفية الاغتسال واحال ذلك على معرفة فعله فقال اما انا فافيض الماء على راسي
وكذلك سئل عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك الى غير ذلك من الاخبار ولو لم يكن الفعل مقتضيا للعموم
لما كان كذلك اجاب بان العموم مستفاد من كلام الراوي لما دخل الفا على سجد دل على التكرار فان فان الراوي
الفا تقتضي السببية او غيره من دليل خارجي او قياس كما ذكرنا قوله نحو قول الصحابي اذا وقع

في لفظ الصحابي عام يطابق الاخبار عن حكم صدر عن الرسول عليه الصلوة والسلم يجب الاخذ
بالعموم عند بعض الاصوليين وهو المختار عند المصنف وعند بعضهم لا يجب الاخذ فيه بالعموم
مثل قول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقوله
قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار والدليل على
وجوب الاخذ بالعموم ان الصحابي عدل عارف بصيغة العموم وغيرها والظاهر يقتضي صدقه
فيما اخبر به وما اخبر بصيغة العموم التي هي الغرر والجار لكونهما معرفين باللام فيجب قبوله
قوله قالوا يحتمل القائلون بان مثل قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
بيع الغرر لا يقتضي العموم قالوا دخول اللام في مثل الغرر والجار كما يحتمل الاستغراق يحتمل العهد والاول
للعموم والثاني للخصوص ومع هذا الاحتمال لا يقتضي العموم وايضا يحتمل ان يكون الصحابي قد سمع من الرسول
عليه السلم صيغة خاصة فتوهم عمومها فذكر بصيغة عامة فلا يكون حجة في العموم لان الاحتجاج انما
يكون بالمحكي لا بالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكي اجاب بان هذين الاحتمالين خلاف
الظاهر لان اللام للاستغراق غالبا فيكون حمله على العهد خلاف الظاهر والصحابي عدل عارف باحكام
اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام خلاف الظاهر قوله مسئلة اذا علق حكم على علة عم
اختلفوا في انه اذا علق الرسول عليه السلم حكما بعلة هل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة ام لا فقال
القاضي لا يعم وقال آخرون يعم ثم القائلون بالعموم اختلفوا فقال بعضهم انه يعم الحكم في جميع صور
٣ العلة بالقياس شرعا لا بالصيغة اي موجب العموم القياس الشرعي لا الصيغة وهو المختار وقال آخرون
يعم بالصيغة اي موجب العموم الصيغة مثاله كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا فانه على المذهب
الاول لا يعم الحرمة في جميع صور وجود الحلاوة وعلى المذهب المختار يعم في جميع صور وجود الحلاوة
بالقياس الشرعي وعلى المذهب الثالث يعم بالصيغة واحتج المصنف على انه يعم الحكم في جميع صور حصول العلة

بالقياس الشرعي ولا نعم بالصيغة اما اولا فلان تعلق الحكم على العلة ظاهر في استقلال العلة في اقتضا
الحكم فكلما وجدت العلة وجد الحكم فيثبت عموم الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس واما الثاني فلانه
لو كان عموم الحكم في جميع صور وجود العلة بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق
سودان عبيده والتالي باطل اذ لا قايل به بيان الملازمة ان الصيغة لو كانت مقتضية للعموم كانت
دلالتها على العموم بحسب الوضع فيكون قول القائل اعتقت غانما لسواده كقوله اعتقت سودان عبيدي
فيقتضي عتق سودان عبيده قوله القاضي يحتمل الجزئية اي القاضي بان قول النبي عليه السلام حرمت
المسكر لكونه حلوا يحتمل ان يكون العلة يعني الحلو الخاص فيكون الحلو جزء العلة ويحتمل ان يكون الحلو المطلق
فالاول يوجب الخصوص والثاني العموم فلا يتحقق العموم بل يحتمل اجاب بان الخصوص وان كان محتملا
لكن العموم ظاهر لا يترك للاحتمال قوله ثم لو حرمت الخمر ثم فان القائل بعمومه بحسب الصيغة
احتج بان قول النبي عليه السلام حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في المفهوم والثاني يقتضي عموم حرمة
المسكر بحسب الصيغة فكذا الاول اجاب بالمنع فانا لا نسلم ان قوله حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت
المسكر في افادة العموم بحسب الصيغة قوله مسئلة الخلاف في ان المفهوم لان مفهوم الموافقة
والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت
بالمنطوق به ولا يختلفون فيه ايضا اقول اعلم ان المفهوم على تقدير كونه حجة لا يتحقق الخلاف
في ان له عموما وذلك لان مفهوم الموافقة اعني ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق به كتحريم ضرب
الوالدين من تحريم تافيفهما ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به
كعدم وجوب زكوة المعلوفة من وجوب زكوة السائمة لا خلاف لاحد من القائلين به في عمومهما فيما عموم
عدا المنطوق والغزالي انما نفى عمومه على معنى ان المنطوق به لا يدل على المفهوم بغير توسط المفهوم
لا ان الحكم لا يعم في المفهوم فانه لا خلاف فيه ايضا قوله مسئلة قالت الحنفية مثل قوله عليه

لا يقتل

لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الصحيح لانه
لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة اقول قالت الحنفية اذا عطف مذا
جملة على جملة اخرى والجملة المعطوفة لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان في الجملة المعطوف عليها
لفظ لو قدر ذلك اللفظ في الجملة الثانية استقام معناها وجب تقديره فيها وح يكون حكم ذلك اللفظ
في الجملتين من حيث العموم واحدا وكذا من حيث الخصوص الا اذا دل دليل على خصوص الثانية فقط
فانه ح يعتبر الخصوص في الثانية فقط مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فانه
لا يقدر بكافر في الجملة المعطوفة وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده وح يقتضي عمومه الا بدليل
وهو الصحيح عند المصنف خلافا للشافعية فاحتج عليه بانه لو لم يقدر شيء في الثانية لزم حرمة قتل
ذي العهد مطلقا والتالي باطل لانه يقتل في الجملة بالاتفاق فاذن لا بد وان يقدر شيء والمقدر
اما ان يكون بكافر او غيره والثاني مدفوع لعدم القرينة فتعين الاول اقول وللخصم ان يقول شيء
لا نم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وذلك لان حرمة القتل معلقة بوصف العهد فاذا
انتفى وصف العهد انتفى الحرمة او نقول لا نم انه لو لم يقدر لزم حرمة قتله مطلقا وانما لزم ذلك ان
لو لم يتحقق المخصص وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء لا نم انه
يجب ان يقدر بكافر قوله لان غيره مدفوع لعدم القرينة قلنا ممنوع فان قوله ولا ذو عهد في عهده
قرينة تشعر بقولنا ما دام في عهده فيقدر ذلك فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد ما دام على عهده
واذا لم يجب ان يقدر بكافر لم يتحقق موافقة المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص قوله
لكان ذلك اقول احتجت الشافعية بوجهين احدهما انه لو كان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم
والخصوص واحدا لزم ان يكون بكافر في الاول مقيدا بالحربي ضرورة كون الثاني مقيدا به وليكان التقدير
في وبعولتهن في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن

للرجعية والبائن لأن ضمير بعولتهن يرجع إلى المطلقات وهي تعم الرجعية والبائن والتاليان باطلان أما الأول فلأن الكافر في الأول لو كان مقيدا بالحربي لزم أن يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي لأنه يدل على بمفهومه عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فمتى انتفى كون الكافر حربيا انتفى عدم وجوب القصاص فلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون هذا الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي وأما الثاني فلاختصاص الضمير في بعولتهن بالرجعية بالاتفاق أجاب عنه بأن الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق والخصوص في الثاني موجود دون الأول فوجب القول بالخصوص في الثاني دون الأول الثاني لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا والتقدير ضربت عمرا يوم الجمعة لأن الصورتين متساويتان والتالي باطل باتفاق النحاة أجاب أولا بمنع انتفاء التالي فإنه يقدر بعد عمرو يوم الجمعة وإليه أشار بقوله وأجيب بالتزامه وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين الصورتين فإن عدم تقدير بكافر في الأول يؤدي إلى حرمة القتل مطلقا وهو خلاف الإجماع بخلاف عدم تقدير يوم الجمعة بعد عمرو في الثانية فإنه لا امتناع فيه لأن ضرب عمرو كما جاز في يوم الجمعة جاز في غيره ولقائل أن يقول لا نسلم أن عدم تقدير بكافر في الأول يؤدي إلى حرمة القتل مطلقا وتلخيص ما ذكرنا اعلم أن الجمهور قد يعبرون عن هذه المسألة بأن المعطوف إذا كان خاصا لا يوجب تخصيص المذكور في المعطوف عليه عند الشافعية وعند الحنفية يوجبه والمصنف عبر عن هذه المسألة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب إليه الجمهور قوله مثل يا أيها المزمل لئن أشركت ليس بعام إذا ورد خطاب خاص بالرسول عليه السلام مثل قوله تعالى يا أيها المزمل قم الليل وقوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك هل يكون عاما للأمة أو لا والمختار أنه ليس بعام للأمة من حيث اللفظ فإن عمهم فبدليل خارجي من قياس أو غيره وقال أبو حنيفة وأحمد إنه عام للأمة إلا لدليل يدل على الفرق بينه وبين أمته في ذلك الخطاب واحتج المصنف على المختار بوجهين الأول إنا استقرينا كلام العرب فحصل القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول

وهو أنه لا يسلم في [illegible] ما دام في عينه

غيره فالقول بتناوله لغيره بخلاف القطع الثاني أن الخطاب الخاص بواحد لو كان متناولا لغيره لكان خروج غير ذلك الواحد عنه تخصيصا والتالي باطل لأن التخصيص على خلاف الأصل قوله قالوا إذا قيل لمن له منصب الاقتداء القائلون بأن الخطاب الخاص الوارد للرسول عليه السلام يتناول الأمة احتجوا بأربعة وجوه الأول عرف الاستعمال فإن السلطان إذا قال لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو أي لمقاتلته ونحوه من فتح البلاد فهم لغة أنه مأمور مع أتباعه ولذلك إذا أخبر عمن له منصب الاقتداء بأنه فتح البلد الفلاني أو كسر العدو فهم لغة أنه إخبار عنه وعن أتباعه فكذا ما نحن فيه فإن الرسول مقتدى الأمة فإذا أمره الله تعالى بشيء فهم أنه مأمور مع أمته أجاب بالمنع بل إنه فهم كونه مأمورا مع أتباعه بل فهم أنه مأمور وحده ولهذا صح أن يقال أمر المقدم ولم يأمر أتباعه ولو سلم أنه فهم كونه مأمورا مع أتباعه ولكن لا نسلم أن الفهم قد حصل بمجرد الأمر بل حصل لأجل القرينة وهو أن المأمور به الذي هو المقصود متوقف على المشاركة بخلاف أمر الرسول عليه السلام بشيء من الإلهيات فإنه لم يتوقف المقصود به على المشاركة فلذلك لم يتناول الأمة الثاني قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فإنه خاطب النبي عليه السلام بقوله يا أيها النبي ثم عمم بعد ذلك بقوله إذا طلقتم النساء فذلك يدل على أن خطاب النبي عليه السلام يتناول الأمة أجاب بأن الخطاب متوجه نحو الجميع وإنما خص النبي عليه السلام بالذكر تشريفا وإكراما له الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم دل على أن خطاب الرسول عليه السلام بإباحة نكاح زوجة الدعي يتناول جميع الأمة لأنه أخبر أنه إنما أباح للرسول ليكون مباحا للمؤمنين فلو لم يكن الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللأمة لم يتعد حكم الإباحة من الرسول إلى الأمة أجاب بأن إلحاق الأمة به في إباحة نكاح زوجة الأدعياء ليس لأجل أن خطاب الرسول عليه السلام بإباحة نكاح زوجة الدعي يتناول جميع الأمة بل لأجل القياس الرابع أن قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وقوله فتهجد به نافلة لك يدل على أن خطاب النبي عليه السلام عام له وللأمة وإلا لم يكن قيد

خالصة لك من دون المؤمنين وقيد بأنه لك مفيد أن الخطاب لم يتناول غيره أجاب بأن فائدة
التقييد قطع الحاق غير الرسول عليه السلام بطريق القياس قوله مسألة خطابه لواحد اختلفوا في أن
خطاب الشارع لواحد من الأمة هل يكون لذلك الواحد ولغيره من الأمة أم لا فقال الحنابلة نعم وقال الباقون
لا وهو المختار عند المصنف احتج عليه بوجوه الأول والثاني ما تقدم من القطع بأن الخطاب الخاص
بواحد لا يتناول غيره ومن لزوم التخصيص إذا أخرج غيره عنه على تقدير كونه عاما الثالث أنه لو كان
خطاب الواحد عاما له ولغيره لم يكن لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لأنه لا تتجه
يكون هذه الفائدة مستفادة من الخطاب المتعلق بذلك الواحد قوله قالوا وما أرسلناك أقول
احتجت الحنابلة بأربعة وجوه الأول قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت إلى
الأسود والأحمر يدلان على أن حكمه عليه السلام لا يختص بواحد دون آخر بل يتناول الجميع أجاب بأن المعنى
أن النبي عليه السلام مبعوث إلى الجن والإنس أو العرب والعجم ليعرف كل ما يختص بكل واحد منهم من الأحكام
ولا يلزم اشتراك الجميع في الحكم الثاني أن قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ينافي تخصيص الواحد بحكم
دون غيره فالحكم على الواحد يتناول الجميع أجاب بأن هذا الحديث محمول على أن حكم الجماعة حكم الواحد
بقياس الجماعة على الواحد أو بهذا الحديث لا لأن خطاب الواحد خطاب للجميع وإنما حمل على هذا جمعا
بين الأدلة الثالث أن الصحابة حكموا على الأمة بذلك أي بحكم الرسول عليه السلام على الواحد كحكمهم بوجوب الرجم على
كل زان محصن وقطع كل سارق بحكمه في ماعز في الزنا وحكم سارق المجن ولولا أن خطاب الواحد عام له
ولغيره لم يحكموا كذلك أجاب بأن الصحابة إن كانوا حكموا على الأمة مثل حكم الرسول عليه السلام فإنما حكموا للتساوي
الصورتين في المعنى الموجب للحكم فحينئذ يكون حكمهم على الأمة لأجل القياس لا لأجل مجرد الخطاب وإن لم
تتساو الصورتان في المعنى الموجب للحكم لم يجر الحكم على الأمة بمثل ذلك الحكم وإلا لزم خلاف الإجماع
الرابع أنه لو كان خطاب الواحد خاصا به لم يتناول غيره لكان قوله عليه السلام لأبي بردة بن نيار لما ضحى

بعناق تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك ولما كان تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة لا فائدة
فيه لأنه إذا لم يكن الحكم باقيا عند تلك الصورة فلم يحتج إلى تعيينه أجاب بأن فائدته قطع
الإلحاق بالقياس عليه كما تقدم في المسألة السابقة قوله مسألة جمع المذكر السالم أقول
الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر على المؤنث مثل الناس لا نزاع في أنه يتناول النساء والجمع الذي
خص بالمذكر لا نزاع أيضا في أنه لا يتناول النساء كالرجال وأما الجمع الذي يغلب فيه المذكر سواء
كان مظهرا كالمسلمين أو مضمرا كالواو في فعلوا فقد اختلفوا فيه فقالت الحنابلة إنه يتناول النساء وقال
الباقون بخلافه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بثلاثة وجوه الأول قوله تعالى إن المسلمين والمسلمات
فلو كان المسلمين متناولا للمسلمات لما حسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم فائدته فإن قيل
يحمل العطف للتنصيص فإن دلالة المسلمين على الإناث لا على سبيل النص فعطف عليه ليكون النساء مذكورات
بلفظ يخصهن على سبيل النص أجيب بأنا لو ذهبنا إلى أن النساء غير داخلة في جمع المذكر كانت فائدة
تخصيصهن التأسيس ولو ذهبنا إلى دخولهن فيه كانت فائدة تخصيصهن التأكيد والتأسيس أولى
من التأكيد الثاني ما روي عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر
إلا الرجال فأنزل الله إن المسلمين والمسلمات ولو كانت النساء داخلات في جمع المذكر لما صح
سؤالها ولم تقرر الرسول عليه السلام نفي ذكر النساء الثالث أن أهل العربية أجمعوا على أن نحو المسلمين ومثل
الواو في ضربوا جمع المذكر فلم يكن متناولا للنساء لأن إجماع أهل العربية حجة في بحث الألفاظ قوله
قالوا المعروف أقول احتجت الحنابلة بثلاثة وجوه الأول أن المعروف من عادة أهل اللغة تغليب
الذكور على الإناث إذا اجتمعا ولهذا قال تعالى للرجال والنساء ادخلوا وقال تعالى لآدم وحواء
وإبليس اهبطوا وهذا يدل على أن صيغة المذكر يتناول الإناث أجاب بأن تغليب المذكر
على المؤنث صحيح إذا قصد الجميع أي إذا قصد المذكر والمؤنث جميعا وأريد أن يعبر عنهما

عبارة احق من العبارات كان التعبير بالجمع المذكر متعينا ويكون ح مجازا ولا يلزم منه المدعى لانه
اذا لم يعلم انه قصد الجميع لم يلزم منه تناوله للاناث فان قيل انا سلمتم تناول جمع الذكور للاناث
كان تناوله اياهن بطريق الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة جاز الاستعمال فيهما
مطلقا اجيب بانه لو كان حقيقة في المذكر والمونث يلزم الاشتراك لانه حقيقة في خصوص المذكر واذا الجواب ح
دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لما تقدم قيل على هذا لا نم لزوم الاشتراك وانما يلزم ذلك لو
لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمونث وهو معنى الجمع اجيب بان هذا التقدير لا يدفع الاشتراك
لان اهل اللغة اتفقوا على انه وضع الجمع المذكر لخصوص فيكون حقيقة له فلو كان حقيقة للقدر المشترك
يلزم الاشتراك بين الكل والجزء الثاني لو لم يكن جمع المذكر متناولا للاناث لما شاركت النساء المذكرين
في الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكرين والتالي باطل بالاتفاق اجاب بمنع الملازمة فانه انما يلزم
ذلك لو لم يكن مشاركة النساء للرجال في الاحكام بدليل من خارج وهو ممنوع والذي يدل على ان المشاركة
بدليل خارج ان النساء لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر مثل قوله
تعالى وجاهدوا وقوله واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الثالث
انه لو اوصى احد لرجال ونساء ثم قال واوصيت لهم بكذا دخلت النساء فقوله لهم بغير
قرينة اجاب بانا لا نم ان دخول النساء في قوله لهم بغير قرينة بل دخولهن فيه بالقرينة
فان الايصاء الاول وهو بان ذكر الرجال والنساء قرينة مشعرة بالدخول قوله من الشرطية
اقول ذهب الاكثر الى ان الالفاظ العامة التي لا تختص بالذكور ولم يتميز فيها المذكر عن المونث
بعلامة مثل من الشرطية يشمل المونث والدليل عليه انه لو قال من دخل من امائي داري
فهو حر عتقن بالدخول فلو لم يكن المونث داخلا في قوله لما عتقن قوله مسئلة الخطاب
بالناس والمؤمنين اقول اذا ورد خطاب بلفظ عام مطلق مثل الناس والمؤمنين يشمل

العبد

العبيد عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه وقال الرازي ان كان الخطاب بالعمومات المثبتة لحق
الله شمل العبيد وان كان لحق الادمي فلا والمصنف اختار مذهب الاكثر واحتج عليه بان العبد
من الناس والمؤمنين قطعا ولا مانع يخرجهم عنهما فيجب دخولهم فيهما قوله قالوا ثبت
صرف منافعه الى سيده اقول احتج الاقلون بوجهين احدهما انه ثبت بالدليل القطعي صرف
منافع العبد الى مهمات سيده فلو خوطب العبد بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض
اجاب بانه يصرف منافع العبد الى مهمات السيد في غير وقت تضايق العبادات المامور بها
فلا تناقض لانه ح يكون منافعه في غير وقت تضايق العبادات مصروفا الى سيده وفي وقت تضايق
العبادات مصروفة الى غير السيد الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبيد لوجب عليهم الحج والجهاد
والجمعة لوجود الموجب وهذا الخطاب العام المتناول لهم والتالي باطل بالاتفاق اجاب بان عدم وجوب
هذه الامور عليهم لا يوجب عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب
العام بدليل خارجي كخروج المريض والمسافر قوله مسئلة مثل يا ايها الناس اقول الخطاب العام الوارد
بالعادي بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا يشمل الرسول عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه
وقال الحليمي من اصحاب الشافعي الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يشمل الرسول
واذا كان معه قل مثل قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم لم يشمل الرسول واحتج المصنف على مذهب
الاكثر بالعلم وهو ان الرسول من الناس والمؤمنين قطعا فيجب دخوله في مثل العمومات المذكورة
وبان الصحابة فهموا دخول الرسول عليه السلام في تلك العمومات لان الرسول عليه السلام اذا لم يفعل ما يقتضيه
تلك العمومات بعد ورودها سألوه وقالوا لم لا تفعله فذكر الرسول عليه السلام موجب التخصيص فلو لم
يكن الرسول عليه السلام داخلا فيها لما فهموه ولما عدل الرسول عليه السلام الى موجب التخصيص بل انكر عليهم فهمهم
قوله قالوا لا يكون آمرا مامورا اقول احتج الاقلون بوجوه الاول ان الرسول عليه السلام آمر للامة

عبارة احق من العبارات كان التعبير بالجمع المذكر متعينا ويكون في مجازا ولا يلزم منه المدعى لانه
اذا لم يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه متناوله للاناث فان قيل انا سلمنا تناول جمع الذكور للاناث
لكان متناولا لهن بطريق الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة جاز الاستعمال فيهما
مطلقا اجيب بانه لو كان حقيقة في المذكر والمؤنث يلزم الاشتراك لانه حقيقة في خصوص المذكر واذا
دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لما تقدم قيل عليه هذا انما يلزم لزوم الاشتراك وانما يلزم ذلك لو
لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمؤنث وهو معنى الجمع اجيب بان هذا التقدير لا يدفع الاشتراك
لان اهل اللغة اتفقوا على انه وضع للجمع المذكر بخصوص فيكون حقيقة له فلو كان حقيقة للقدر المشترك
يلزم الاشتراك بين الكل والجزء الثاني لو لم يكن جمع المذكر متناولا للاناث لما شاركت النساء المذكرين
في الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكرين والتالي باطل بالاتفاق اجاب بمنع الملازمة فانه انما يلزم
ذلك لو لم يكن مشاركة النساء للرجال في الاحكام بدليل من خارج وهو ممنوع والذي يدل على ان المشاركة
بدليل خارجي ان النساء لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر مثل قوله
تعالى وجاهدوا وقوله واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الثالث
انه لو اوصى احد لرجال ونساء بشيء ثم قال واوصيت لهم بكذا دخلت النساء في قوله لهم بغير
قرينة اجاب بانا لا نم ان دخول النساء في قوله لهم بغير قرينة بل دخولهن فيه بالقرينة
فان الايصاء الاول وهو بان ذكر الرجال والنساء قرينة مشعرة بالدخول قوله من الشرطية
اقول ذهب الاكثر الى ان الالفاظ العامة التي لا تختص بالذكور ولم يتميز فيها المذكر عن المؤنث
بعلامة مثل من الشرطية يشمل المؤنث والدليل عليه انه لو قال من دخل داري
فهو حر عتق بالدخول فلو لم يكن المؤنث داخلة في قوله لما عتق قوله مسئلة الخطاب
بالناس والمؤمنين اقول اذا ورد خطاب بلفظ عام مطلق مثل الناس والمؤمنين يشمل

العبد

الجواب

صح

مرات المستثنة الحق
واصح عليه بان العبد
له قالوا ائمت
بالدليل القطعي صرف
غير السيد لزم التناقض
العادات المامور بها
بفضائل
الى سبيل وح ودلت
بدليل وجب عليهم الحج والجهاد
فان اجاب بان علام مصوب
وان يكون خروجهم عن الحكم الخطاب
من اقول الخطاب العام الوارد
لكن وفذهب الى انه لو ان الى خلافه
اذا لم يكن معه قل يشمل الرسول
بسول واصح المصنف على مذهب
د قوله في مثل العمومات المذكورة
دا عليه لانه لم يفعل كالتخصيص
لم موجب التخصيص فلو لم
التخصيص بل انكر على كالعموم
ول ان الرسول عليه السلام للامة

العبيد عند
الله
من الناس
صرف من
منافع ال
اجاب
بلا ساق
العادا
والجمع
هذه
العا
وهو
وما
وا

فيكون اطلاق المسئول عليه بطريق المجاز وفيه ان اطلاق النجاة
على هذا انما يكون بطريق الحقيقة وقد المبيح اصطلاحهم باطلاع
المسئول اليه ...

ومبلغ الاوامر اليهم فلو كان داخلا في تلك العمومات يلزم ان يكون آمرا مامورا مبلِّغا مبلَّغا
والشخص الواحد لا يكون آمرا ومامورا ومبلِّغا ومبلَّغا بخطاب واحد وايضا الامر طلب الاعلى الفعل ممن
دونه فلو كان داخلا تحت تلك العمومات لزم ان يكون هو اعلى من نفسه اجاب عنهما بان الامر هو الله تعالى
والمبلغ جبرئيل فلم يلزم شيء مما ذكر والثالث لو كان الرسول عليه السلام داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه
حكم الامة في مقتضى تلك العمومات والتالي باطل لاختصاصه باحكام خاصة مثل وجوب ركعتي الفجر وركعتي
الضحى ووجوب الاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر اجاب بان اختصاص
بعض الاحكام بدليل خاص فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض والمسافر فانهما داخلان
تحت تلك العمومات وخروجهما عنها بدليل خاص قوله مسئلة مثل يا ايها الناس اقول الخطاب
الوارد بطريق المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن لم يكن موجودا في زمان
الخطاب وثبوت الحكم الذي هو مقتضى ذلك الخطاب لمن لم يكن موجودا وقت الخطاب انما ثبت بدليل آخر
من اجماع او نص او قياس وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء الى خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول
بوجهين الاول ان الخطاب مثل يا ايها الناس يستدعي كون المخاطبين موجودين اذ انقطع بانه لا يقال
للمعدوم مثل يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل يا ايها الناس فالمعدوم
احرى واولى بان لا يكون مخاطبا بمثله قوله قالوا لو لم يكن اقول احتجت الحنابلة بوجهين
الاول انه لو لم يكن الرسول عليه السلام مخاطبا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب لم يكن الرسول عليه السلام
مرسلا اليه والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المراد بارسال الرسول عليه السلام اليه كونه
مخاطبا له باوضاع الشرع واحكامه فلما لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه اجاب بان الارسال
لا يتعين ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا له بالخطاب الشفاهي فان الخطاب الشفاهي لا يتعين للارسال
بل الخطاب المطلق يتعين له ويجوز ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا للبعض شفاها ومخاطبا للبعض

آخر

آخر بنصب الادلة بان يبين ان حكمهم كحكم من شافههم الثاني ان الصحابة والتابعين احتجوا
بمثل هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التي هي مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب
واحتجاجهم به دليل تعميمه لكل الخطاب اي دليل على ان من لم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب
بذلك اجاب بان الصحابة والتابعين علموا ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من وجد بعدهم
بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فاحتجاجهم بنفس مجرد خطاب المشافهة بدليل او بدليل
آخر والحمل على هذا اولى ليكون جمعا بين الدليلين قوله مسئلة المخاطب داخل اقول
المخاطب الذي يكون متعلقه عاما يدخل المخاطب فيه ايضا سواء كان ذلك الخطاب امرا مثل قول
السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل قوله من احسن اليك فلا تهنه او خبرا مثل قوله
تعالى والله بكل شيء عليم فان السيد اذا احسن الى العبد استحق الاكرام وعدم الاهانة وقس عليهما
الخبر والدليل على ذلك ان اللفظ متناول له ولم يمنع مانع من الدخول فيه فوجب الدخول بالمقتضي السالم
عن المعارض قوله الله خالق كل شيء اقول القائلون بعدم دخول المخاطب في عموم متعلق
خطابه احتجوا بان المخاطب لو كان داخلا في العموم لزم ان يكون الباري تعالى خالقا لنفسه لقوله
تعالى والله خالق كل شيء اجاب بان الخطاب بحسب اللغة يتناول وخص عنه الباري تعالى بدليل
عقلي لامتناع كونه مخلوقا قوله مسئلة خذ من اموالهم صدقة اقول ذهب اكثر الاصوليين الى
ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي وجوب اخذ الصدقة من كل نوع من المال وذهب
الكرخي الى انه يكفي اخذ الصدقة من نوع من ماله وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بوجهين
الاول انه يصدق باخذ الرسول صدقة واحدة انه اخذ من اموالهم صدقة فيلزم الامتثال بمقتضى الآية
لان مقتضى الآية وجوب اخذ صدقة واحدة من اموالهم لان صدقة في الآية نكرة وقعت في سياق
الاثبات فيقتضي الوحدة بل عليه ان قوله تعالى من اموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ صح ما ذكر المصنف

قالوا لم ح

وان كان متعلقا بقوله صدقة ففيه نظر لان صدقة حينئذ انما تكون من اموالهم لو كان الصدقة من كل
نوع من اموالهم وفي هذا الفرق نظر لانه على تقدير ان يكون قوله من اموالهم متعلقا بقوله خذ
لم يصح ما ذكره المصنف ايضا لان الاخذ انما يكون من اموالهم لو كان من كل نوع من اموالهم الثاني انه
لو اقتضى الآية اخذ صدقة من كل نوع من اموالهم لوجب اخذ صدقة من كل دينار من اموالهم
لانه يصدق على كل دينار انه مال والتالي باطل بالاتفاق قوله قالوا المعنى احتج الاكثرون بان
قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما
يحصل باخذ صدقة من كل نوع من اموالهم على العموم اجاب بانا لا نسلم ان قوله خذ من اموالهم
معناه خذ من كل نوع من اموالهم وذلك لان لفظ كل يفيد التفصيل والتجريد بخلاف الجمع المعرف فانه
لا يفيد التفصيل ولذلك فرق بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق
فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون لكل واحد درهم
قوله مسئلة العام ورود اللفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم ومثل قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها يبقى على عمومه وقد نقل عدم عمومه
عن الشافعي خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول بان اللفظ عام والمنافي لعمومه غير متحقق فيكون
عاما كغيره من الالفاظ العامة قوله قالوا الشافعية قالوا ان مثل هذه الصيغة ليس لقصد
التعميم لانه انما سيق لقصد المبالغة في الحث اذا كان في معرض المدح والمبالغة في الزجر اذا كان في
معرض الذم فلا يلزم التعميم اجاب بان التعميم ابلغ في الحث والزجر من عدمه فالحمل على التعميم
اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي المبالغة في الحث والزجر فلا يكون المبالغة مانعة
منه قوله التخصيص لما فرغ عن العام واحكامه شرع في التخصيص وعرفه اولا بانه قصر العام
على بعض مسمياته واراد ببعض مسمياته بعض اجزائه فان مسمى العام جميع ما يصلح له اللفظ لا بعضه

خذ من اموالهم

وقال ابو الحسين

وقال ابو الحسين التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب على تقدير عدم
المخصص فانه لو لم يقدر ذلك لم يستقيم التعريف لان الخطاب بعد تناول لاكل البعض على تقدير وجود
المخصص كقولهم خصص العام فانه يكون اخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص ولقائل ان
يقول لا حاجة الى هذا التقدير لان الخطاب في نفسه متناول لاكل البعض وباعتبار المخصص غير متناول
له فان العام على تقدير وجود المخصص شامل لجميع الافراد في نفسه والمخصص اخرج بعضها عنه فلا حاجة
الى تقدير هذا القيد وقيل في حد التخصيص هو تعريف ان العموم للخصوص اي التخصيص هو بيان
ان اللفظ الموضوع لجميع الافراد اريد منه بعضها واورد على هذا التعريف انه قد اخذ في تعريف التخصيص
الخصوص وهما عبارتان عن معنى واحد فيتوقف احدهما بالآخر فيدور واجيب بان المراد بالخصوص المستعمل
في الحد التخصيص اللغوي والماخوذ في حد التخصيص الاصطلاحي فلا دور واعلم انه لو فسر تعريف ابي
الحسين بما فسره المصنف يرد عليه هذا السؤال ولا يمكن ان يجاب عنه لكن علمت ان تعريفه صحيح بدون ما
ذكره المصنف تتمة لتعريفه فلا يرد عليه شيء والتخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض اجزاء مسماه وان
لم يكن اللفظ عاما بحسب الاصطلاح كما يطلق العام على اللفظ الذي يكون لمسماه اجزاء كالعشرة والمسلمين للمعهودين
وقد ذكر المصنف في مثال العام غير المصطلح ضمائر الجمع بناء على ان الضمائر ليست من صيغ العموم اذ المراد بصيغ
العموم ما يدل بنفسه وفيه نظر لان عموم ضمير جمع الغائب لعموم مظهره واحتياج دلالته على معناه الى تقدم
الذكر لا ينافي عمومه وضمير المتكلم والمخاطب لكونه محتاجا الى قرينة التكلم والخطاب يشبه ان يكون من باب المعهود
لكنه ليس كذلك لان من الموصولة يحتاج الى قرينة الصلة ومع ذلك ليس بمعهود بل يكون عاما بحسب الاصطلاح
والتخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل وهو ما يصح افتراقه حسا كقولهم جاء الرجال او حكما كقولهم
اشتريت الجارية لان ما لا يؤكد بكل لا يتجزأ ولا يتصور التخصيص فيما لا يتجزأ قوله مسئلة القائلون
بالعموم اختلفوا في جواز التخصيص فذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون الى عدمه والحق ان التخصيص

واقع في قوله تعالى والله على كل شيء قدير والوقوع دليل الجواز حجة الا نسلم ان التخصيص في الخبر يوجب
الكذب وفي الامر والنهي يوجب البداء والجواب ان مع احتمال التخصيص ووصول المخصص له يوجب
قوله الا انه لا بد القائلون بجواز التخصيص اختلفوا في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص فذهب
الاكثر الى انه يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص ثلثة فصاعدا وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص
اثنان فصاعدا وقيل يجوز التخصيص الى الواحد والمختار عند المصنف ان التخصيص ان كان بالمتصل الذي
هو الاستثناء نحو اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العالم يجوز الى الواحد وان كان بالمتصل
الذي هو الصفة نحو اكرم الناس العلماء او الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء يجوز الى اثنين وان كان
التخصيص بالمنفصل يجوز الى اثنين ان كان في العام المحصور القليل بل كان في غير المحصور مثل قتلت كل من
في المدينة او في المحصور الكثير مثل اكلت كل رمانة وان كان القائل يجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام
واليه اشار بقوله المذهب ان اول واصح على ما اختاره من انه لا بد في العام الغير المحصور القليل من تعدد
تقرب من مدلول العام سواء كان العام من اسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه او من غيرها فكان غير محصور
نحو قتلت كل من في المدينة او محصورا كثيرا نحو اكلت كل رمانة وكان عدد الالاف وقد يدل الحجة انه لو قال
قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا ولذلك لو قال اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وكذلك لو
قال من دخل داري او اكل فاكرمه وفسر بثلثة فلو جاز التخصيص في هذه الصور الى ثلثة لما عد لاغيا
قوله القائل بأمن القائل بجواز تخصيص العام الى اثنين وثلثة احتج بما قيل في الجمع من ان اقل الجمع اثنان
وبما قيل انه اقله ثلثة اجاب بان الدلائل المذكورة لا تقتضي الا ان اثنين او ثلثة جمع وليس كل جمع عام
حتى يصح اطلاق العام على ما صح اطلاق الجمع عليه قوله القائلون القائلون بجواز تخصيص العام
الى الواحد احتجوا بحجة وجوه الاول جواز استعماله في اللغة فانه لو قال القائل لعبده اكرم الناس
الا الجهال ولم يكن فيهم الا عالم واحد صح ولم يستقبح فلو لم يصح التخصيص الى الواحد لكان مستقبحا

قربانه من مدلول العام واراد بالقريب ما هو اكثر من نصفه وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص صح

كما يقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة ومثله قتلت اكثر من ان لم كان في العام المحصور القليل صح

اجاب بان هذا التخصيص بالاستثناء ونحوه جائز والالزام صحته في غيره الثاني قوله تعالى وانا له لحافظون
فانه اطلق انا وله د نفسه وهو ضمير جماعة المتكلمين فصح اطلاق الجمع على الواحد اجاب بان ذلك ليس محل
النزاع فان ضمير الجمع ليس بعام وفيه ما قد عرفت والجواب ان هذا الاطلاق بطريق المجاز فانه اطلق الجمع
على الواحد العظيم وهو غير متنازع فيه لان النزاع انما وقع في جواز اخراج البعض الى الواحد لا
في اطلاق اسم الجمع على الواحد مجازا الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا لكان امتناعه
لاجل التخصيص لان لا مانع غيره ويمتنع كل تخصيص لانه كل تخصيص لا يكون مستقبحا بل
التخصيص الى الواحد يكون مستقبحا فيكون الممتنع هو لا غير الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم فانه اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا وهو نعيم
بن مسعود الاشجعي فيكون اطلاق العام على الواحد جائزا اجاب بانا لا نسلم ان الناس عام بل المراد من
الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه الخامس انه صح اطلاق اكلت الخبز وشربت الماء مع ما اكول
ومشروب والخبز والماء عام لان اللام للاستغراق اذ لا معهود بين المتكلم والمخاطب فصح اطلاق العام
على الواحد اجاب بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والماء من حيث هي هي الا انه لما تعذر
حمل الماهية في الخارج الا في فرد من الافراد حمل على ذلك الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض المطابق
للمعهود الذهني مثل ما يكون في المعهود لاشتراكهما في عدم الاستغراق والفرق ان المعهود الذهني يحتمل الشركة
بخلاف المعهود الوجودي واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون من العموم والخصوص في شيء قوله
المخصص اعلم ان المخصص هو المخرج وهو ارادة اللافظ وقد يطلق المخصص على ما دل على ارادة اللافظ وقد يطلق المخصص على ما دل على ارادة
بالمجاز والمخصص بالمعنى الثاني اما متصل او منفصل والمتصل اربعة الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية اللافظ صح
هذا هو المشهور وقد زاد المصنف قسما آخر وهو بدل البعض عن الكل لانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وفيه نظر فان المبدل في حكم الطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مخصصا له وحقق المصنف بدل البعض

يكون مخصصا دون الابدال الباقية لكونها غير متناولة واختلفوا في استعمال الاستثناء المنقطع مثل
جاءني القوم الا حمارا فقيل انه بطريق الحقيقة وقيل انه بطريق المجاز ثم القائلون بالحقيقة اختلفوا فقال
قوم انه متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقال آخرون انه مشترك بينهما اشتراكا
لفظيا حجة القائل بالمجاز ان المتصل يسبق الى الفهم عند اطلاق الاستثناء فيكون حقيقة في المتصل مجازا
في المنقطع والا لم يسبق المتصل الى الفهم حجة القائل بالتواطئ ان الاستثناء ينقسم الى المتصل والمنقطع
ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثناء مشتركا بينهما فيكون متواطئا حجة القائل
بالاشتراك انه يستعمل في المتصل والمنقطع وفي المتصل اخراج وفي المنقطع ليس فلا مشترك بينهما من حيث
المعنى فيجعل مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانه لا يصح لاحد المفهومين على الآخر لكونه حقيقة لدوران
والحق المذهب الاول وما ذكرنا من ان المتصل يسبق الى الفهم عند اطلاقه لو صح لمذهبين الآخرين
ولا بد في الاستثناء المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم آخر له
مخالفة مع المستثنى منه مثال الاول جاءني القوم الا حمارا ومثال الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا
ما ضر قال سيبويه ما الاولى نافية والثانية مصدرية وفاعل زاد ونفع مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير
ما زاد فلان شيئا الا نقصانا وما نفع فلان الا ضرا فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم مخالف
للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه
ولما كان اطلاق المستثنى على المتصل اظهر واقوى لكونه حقيقة لم يحمل فقهاء الامصار الاستثناء على المنقطع
ما لم يتعذر حمله على المتصل ولاجل ذلك قال فقهاء الامصار لو قال ما له عندي مائة درهم الا ثوبا او شبهه
تقدر قيمة الثوب لكونه من باب الاستثناء المتصل قوله واما صيغ الاستثناء ما على القول بكونه متواطئا
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشا وسوى
وغير واحترز بقوله الا واخواتها عما دل على مخالفة لا بها نحو جاءني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وانما

قيد

قيد الا بكونها غير الصفة احترازا عن الا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع لا يدخل فيه المستثنى
نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله واما على قول من يقول بالاشتراك او المجاز فلا يمكن الجمع
بين المتصل والمنقطع في حد واحد من حيث المعنى لان الحقيقتين المختلفتين لا يمكن الجمع بينهما في حد
واحد ويمكن الجمع بينهما بحد واحد بحسب اللفظ بان يقال المذكور بعد الا واخواتها واذا امتنع
الجمع بينهما في حد واحد بحسب المعنى احتاج كل الى حد فقال في حد الاستثناء المنقطع ما دل على مخالفة
بالا غير الصفة من غير اخراج والقيود المتقدمة قد عرفت فوائدها وقوله من غير اخراج احتراز عن
الاستثناء المتصل واما الاستثناء المتصل فقد قال الغزالي في حده انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة
دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فقوله قول اي كلمات يدل على ذلك قوله ذو صيغ فان
الصيغ لا تكون لكلمة واحدة واحترز به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله مخصوصة
احترز به عن الكلمات لا يكون لها تلك الصيغ والمراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء ومعنى قوله
محصورة معدودة قليلة وقوله دال الى آخره اشارة الى غاية ادوات الاستثناء ويكون تقدير
الكلام هكذا ادوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ مخصوصة معدودة دالة على ان ما ذكر بواسطتها
بعدها لا يكون مرادا من الاقوال المتقدمة وقد اورد على طرد هذا التعريف التخصيص بالشرط مثل قولهم
اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي والتي واللذين واللتين والذين واللاتي وبالغاية
ومثل قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة محصورة دالة على ان ما ذكر بعدها غير مراد ان م
من الالفاظ السابقة وانما قيد الوصف بالذي لان الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده
شيء بخلاف الوصف بالذي فانه يذكر بعده الصلة والمصنف منع ورود الاول اعني التخصيص بالشرط
والوصف لانهما لا يدلان على ان المذكور بعدهما لم يرد بالقول السابق وعلى الوجه الذي قررنا كلام حجة الاسلام
لا يرد الاخير ايضا لان المراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد

لا تكون مذكورا باداة من ادوات الاستثنا واورد على عكس هذا الحد مثل جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع
كونه استثنا وعلى الوجه الذي قررناه فيه هذا ايضا لانه ذكر تعريف ادوات الاستثنا لا تعريف واحد
منها فلا يلزم صدق التعريف على كل واحد منها وقيل في تعريف الاستثنا المتصل انه لفظ متصل بجملة لا
تستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز
عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله متصل بجملة احترز به عن المخصصات المنفصلة وقوله
لا تستقل بنفسه احترازا عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ متصل بجملة
ولكن تستقل بنفسه وقوله دال احترازا عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد اي على ان
مدلول المستثنى غير مراد بما اتصل به الاستثنا به واحترز به عن التاكيد نحو جاني القوم كلهم وقوله
ليس بشرط ولا صفة ولا غاية احترازا عنها واورد على طرده هذا التعريف جاء القوم لا زيد فانه يصدق
عليه التعريف المذكور مع انه ليس باستثنا واورد على عكسه مثل ما جا الا زيد فانه استثنا متصل
ولا يصدق عليه التعريف لانه لم يتصل بجملة واورد ايضا على عكسه ان مدلول كل استثنا متصل مراد
بالاول على المذهب الصحيح وايضا الاحتراز عن الصفة والشرط ومهم لانه قد خرجا بقوله غير مراد
فلم يحتج الى ذكرهما ثم قال المصنف والاولى ان يقال في تعريف الاستثنا المتصل انه اخراج بالا او
باحدى اخواتها قوله وقد اختلف اختلف في تقدير الدلالة في الاستثنا على ما هو المقصود
فذهب الاكثر الى ان الاستثنا تبين ان المراد بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك عشرة الا
ثلثة سبعة والا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص بغير الاستثنا فان المخصص قرينة مبينة لمراد المتكلم
بالعام وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثنا جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما
بقي اخراجها حتى كان الموضوعان اسمين السبعة اسمين مركبا ومفردا فالمركب هو عشرة الا ثلثة والمفرد
هو سبعة ونقل المراد بالمستثنى منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى

وحكم

وحكم بالاسناد بعد اخراج المستثنى من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج مثلا قولنا
له علي عشرة الا ثلثة يكون المراد بالعشرة من حيث الافراد مجموع آحادها ثم اخرج منها ثلثة واسند
بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة وهذا المذهب هو الصحيح عند المصنف واحتج على عدم
استقامة المذهب الاول بستة اوجه الاول انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا
لزم ان يراد استثنا نصف الجارية من نصفها في مثل قول القائل اشتريت الجارية الا نصفها والتالي
باطل لانا نقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثنا نصفها من نصفها بيان الملازمة انه
لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لكان المراد بالجارية نصفها في المثال المذكور وقد استثنى
عنه نصفها فيلزم استثنا نصفها من نصفها ولقائل ان يقول الاشترا وقع على الجارية كلها بحسب الظاهر فاستثني
ما وقع عليه الاشترا بحسب الظاهر لتبيين ان المراد بالجارية نصفها فلم يلزم منه استثنا النصف من النصف
الثاني انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا لزم التسلسل واللازم ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان المراد بالجارية مثلا لو كان نصفها وقد اخرج الاستثنا من المستثنى منه نصفه فيكون
نصف النصف مخرجا بالاستثنا فيكون المراد بالنصف الذي هو المستثنى منه نصف النصف لانه الباقي
بعد استثنا النصف عنه وقد اخرج عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف وهلم جرا ويلزم التسلسل
ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التسلسل لان الاستثنا يبين ان المراد بالمستثنى منه هو الكل بحسب الظاهر النصف
فلم يحتج الى بعد لانه قد استثنى النصف عن المستثنى بحسب الظاهر الثالث انه لو كان المراد بالمستثنى منه
الباقي بعد الاستثنا يلزم ان يكون الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى
المستثنى منه وهو النصف ح والتالي باطل لان الضمير راجع الى الجارية بكمالها ولقائل ان يقول لا نسلم
لزوم رجوع الضمير الى النصف لجواز ان يكون المرجع اليه هو اللفظ كما ان الحلق لفظ سخف في جاسخف
وارد به امراة فانه لا يجب تانيث الضمير اعتبارا باللفظ المطلق ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان الضمير عائدا

الى اللفظ يلزم ان يكون المراد نصف اللفظ الرابع لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لم
يكن في الاستثناء في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها اخراج بعض من كل والتالي باطل لاجماع اهل
العربية على انه اخراج بعض من كل ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون مراد المتكلم النصف ويكون
الاستثناء اخراج النصف عن الكل بحسب الظاهر ولا منافاة بينهما الخامس لو كان المراد بالمستثنى
منه هو الباقي بعد الاستثناء يلزم بطلان النصوص والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان العشرة
نص في مدلولها فلو اريد بها سبعة لزم بطلان النص ولقائل ان يقول النص هو اللفظ الذي لا يحتمل
الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة لما لم تعتبر معها قرينة الاستثناء كان كذلك السادس انا نعلم
قطعا انا نسقط الخارج اي المستثنى من المستثنى منه فيعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه الباقي بعد
الاستثناء فلو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا
اليه لان اسقاط الخارج موقوف على حصول خارج وعلى تقدير ان يكون المستثنى منه هو الباقي لم
يحصل خارج ولقائل ان يقول لا نم انه على تقدير ان يكون المراد بالمستثنى منه الباقي لم يحصل خارج
لجواز ان يكون اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم منه واحتج على عدم
استقامة المذهب الثاني بوجوه الاول انا نعلم قطعا انه خروج عن قانون اللغة لانه لم يتركب كلمة واحدة
من ثلث كلمات في لغة العرب وهذا المذهب يفضي الى تركب كلمة واحدة من ثلث واكثر الثاني انه لم يعهد
وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو غير مضاف وهذا يفضي الى ذلك الثالث انه لو كان كذلك
لكان الضمير في الا نصفها عائدا الى جزء الاسم والتالي باطل لامتناع اعادة الضمير الى جزء الاسم الرابع
انه لو كان كذلك لما كان الاستثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربية قوله الاولون
القائلون بالمذهب الاول احتجوا بوجهين الاول انه لو قال له علي عشرة الا ثلثة لم يستقم ان يراد بعشرة عشرة
بكمالها لانا نعلم قطعا انه ما اقر الا بسبعة فتعين ان يكون المراد بعشرة سبعة وهو المطلوب

اجاب بان

اجاب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد لا باعتبار العشرة فحين قد اريد بالعشرة العشرة
بكمالها واخرج منها ثلثة قبل الاسناد ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي فعلم انه اقر بسبعة الثاني
انه لو كان المراد بالعشرة مثلا عشرة بكمالها امتنع من الصادق وهو الله عز وجل مثل قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انه ح يكون المراد
بالالف تمام آحاده فاذا اخرج منه خمسون لزم كذب اجاب بان الصدق والكذب انما
يعتبر بالنسبة الى الاسناد والاسناد بعد الاخراج فلم يلزم كذب قوله القاضي اذا بطل
قال القاضي لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة بكمالها بدليل المذهب الاول وبطل ان يكون
المراد بعشرة سبعة تعين ان يكون الجميع لسبعة اجاب بانا لا نم ابطال المذهب المختار لما تقدم
الدلائل الدالة على ثبوته فتبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج
ولا قصر وعلى مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه
وعلى المذهب المختار يحتمل ان يكون تخصيصا نظرا الى انه بعد الاسناد قد قصر لفظ المستثنى منه
على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون نظرا الى انه اريد بالمستثنى منه تمام مسماه قوله مسئلة شرط
الاستثناء ذهب المحققون الى ان شرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال
لفظا كقطعه عن المستثنى منه لتنفس او سعال ونحوه مما يكون مانعا من اتصال اللفظ ونقل عن ابن عباس انه
يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى وان طال الفصل بينهما شهرا وقيل يجوز انفصال الاستثناء عن منه
المستثنى منه بالنية اي مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه كغير الاستثناء وهو التخصيص بالادلة
المنفصلة وحمل ما نقل عن ابن عباس على هذا لقربه من الصواب وقيل يصح انفصال الاستثناء عن
المستثنى منه في القرآن فقط بناء على ان القرآن كلام الله وهو ازلي ولا انفصال حال الخطاب لا بحال الكلام
الازلي وهذا ليس بمستقيم لان الكلام ليس في الكلام الازلي القائم بذاته تعالى بل في العبارات التي

وصل البناء واختار المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه روى عن النبي عليه
السلام انه قال من حلف على شئ فراى غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه وليات الذى هو خير منه ووجه التمسك
به انه عليه السلام عين الكفارة في تخلص الحالف اذا راى غيره خيرا منه فلو كان الاستثناء المنفصل جائزا لما عين
الكفارة لاجل التخلص بل ارشد الى الاستثناء لان ارشاده الى الطريق الاسهل اولى الثاني انه لو جاز الاستثناء
المنفصل لما ثبت الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شئ منها لجواز الاستثناء المنفصل
الثالث لو صح الاستثناء المنفصل لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا لامكان الاستثناء بعد حين والتالي
ظاهر الفساد قوله قالوا ثانيا القائلون بجواز الاستثناء المنفصل احتجوا بثلثة وجوه الاول انه
قال عليه السلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعد زمان ان شاء الله اجاب بان السكوت يحتمل
ان يكون لعارض لا يخل بالاتصال كما ذكر ويحتمل ان يكون لشرع فيحمل على الاول جمعا بين الدليلين الثاني
ان اليهود سالوا عن لبث اهل الكهف فقال عليه السلام غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحي
بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء يوما ح
الله الحاقا بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم اجاب بانه يحتمل ان يكون الحاقا بخبره الاول ويحتمل ان يكون
متعلقا بمحذوف اى افعل ان شاء الله فيحمل على الثاني جمعا بين الدليلين الثالث انه لو لم يصح الاستثناء المنفصل
لما قال ابن عباس بصحته لانه من فصحاء العرب وترجمان القرآن اجاب بان قول ابن عباس اما مؤول لما
تقدم وهو جواز الانفصال بالنية او بمعنى المامور به يعنى انه يجوز الانفصال في الاستثناء المامور به وهو
الاستثناء بمشية الله تعالى قوله مسئلة الاستثناء الاستثناء اما ان يكون مستغرقا للمستثنى منه
او الاكثر من الباقي او مساويا له او اقل منه والاول باطل بالاتفاق مثل ان يقال على عشرة الا عشرة والرابع
جائز بالاتفاق مثل ان يقال على عشرة الا اربعة والثاني والثالث مختلف فيه فذهب الاكثر الى جوازهما
مثل قول القائل على عشرة الا ستة او خمسة وذهبت الحنابلة والقاضي اولا الى منعهما وقال بعض

الاصوليين

الاصوليين والقاضي اخيرا الى منع الجواز في الاكثر خاصة دون المساوي وقيل ان كان العدد صريحا لم يجز
استثناء الاكثر خاصة مثل قول القائل على عشرة الا تسعة وان لم يكن العدد صريحا جاز استثناء الاكثر
ايضا مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الثلاث وكان ما في الكيس اكثر من الباقي واختار المصنف المذهب
الاول واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في القرآن والتالي باطل لقوله تعالى
ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانه قد استثنى الغاوين من العباد والغاوون
اكثر من الباقي لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء الاكثر فالمساوي اولى
لان الاكثر مشتمل على المساوي والزيادة وهذا ليس بحجة على من منع جواز استثناء الاكثر في العدد
الصريح قيل هذا ليس بحجة مطلقا لانه انما يكون حجة ان لو كان الاستثناء من الجنس وليس كذلك لان
الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد لان العباد هم الموصوفون المخلصون اجيب بانا لا نسلم ان الغاوين
ليسوا من جنس العباد لان العباد غير مختص بالمخلصين بدليل اتصاف العباد بالمخلصين فان قيل
اتصاف العباد بالمخلصين للمدح لا للتخصيص اجيب بان الاصل في التوصيف التخصيص فلو حمل التوصيف
على المدح يلزم خلاف الاصل من وجهين احدهما الاستثناء المنقطع والثاني التوصيف للمدح الثاني انه لو
لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في استعمال العرب والتالي باطل لان العرب يقولون كلكم جائع الا من
اطعمته مع كون من اطعمه اكثر الجماعة وهذا ايضا ليس بحجة على القائل بعدم جواز استثناء الاكثر
في العدد الصريح الثالث اتفق فقهاء الامصار على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم
واحد ولولا ظهور جواز استثناء الاكثر لما اتفقوا عليه لان عادتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر قوله
الاقل بمقتضى الدليل القائلون بجواز استثناء الاقل دون المساوي والاكثر احتجوا بوجهين
الاول مقتضى الدليل منع الاستثناء مطلقا لانه انكار لما اقر به خالفنا الدليل في الاقل لمعنى لم
يوجد في الاكثر والمساوي وهو كون الاقل في معرض النسيان وعدم الالتفات اليه بخلاف المساوي

والأكثر فيبقى الدليل على أصله في المساوي والأكثر والجواب أنا لا نسلم أنه إنكار بعد الإقرار بل الإقرار
إنما يثبت بعد الإسناد والإخراج قبل الإسناد ولو سلم أنه إنكار بعد الإقرار فينبغي أن يتبع الدليل في
الكل حتى لا يجوز الاستثناء أصلا سواء كان المستثنى أقل أو مساويا أو أكثر الثاني أنه لو جاز استثناء
الأكثر لم يستقبح على عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم والتالي باطل أجاب بأن استقباحه
لا يمنع صحته كقوله على عشرة إلا دانقا ودانقا ودانقا إلى عشرين دانقا فإنه يكون في غاية الاستقباح
مع أنه صحيح باتفاق قوله مسألة الاستثناء اختلفوا في أن الاستثناء الواقع بعد جمل
متعاطفة بالواو هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة منها فقالت الشافعية يعود إلى الجميع وقالت
الحنفية يعود إلى الأخيرة وقال الغزالي والقاضي بالوقف وقال الشريف من الشيعة بالاشتراك
أي يكون الاستثناء مشتركا بين كونه عائدا إلى الجميع وبين كونه عائدا إلى الأخيرة وقال أبو الحسين
إن تبين الإضراب عن الجملة الأولى فللأخيرة وإلا فللجميع والإضراب إنما يتحقق باختلاف الجملتين
بالنوع بأن يكون أحدهما طلبيا والآخر خبرا مثل أن يقال جاء القوم وأكرم بني تميم إلا الطوال أو
باختلافهما اسما ولا يكون الاسم في الجملة الثانية ضميرا للاسم في الجملة الأولى مثل أكرم بني تميم واهن بني
خالد إلا الطوال مثال ما يكون الاسم الثاني ضميرا الأول أكرم بني تميم واستأجرهم إلا الضعفاء أو باختلافهما
حكما ولا يكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلا الضعفاء مثال ما يكون الجملتان
مشتركتين في غرض نحو أكرم الضيف وتصدق على الفقير إلا الفاسق فإنهما مشتركان في غرض وهو الحمد
والمختار عند المصنف أنه إن ظهر بقرينة أن الجملة الأخيرة منقطعة عما قبلها فللأخيرة وإن ظهر أنها متصلة
بما قبلها فللجميع وإن لم يظهر شيء منهما فالوقف قوله الشافعية احتجت الشافعية بحجج خمس
الأول أن العطف يصير الأمور المتعددة كالأمر الواحد وعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة يوجب عدم
الاتحاد بين الجمل المعطوف بعضها على بعض أجاب بأن العطف في المفردات يوجب الاتحاد وأما العطف

في الجمل

في الجمل فلا يوجب ذلك وهذا هو المتنازع فيه الثاني لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت
ثم قال بعد الجميع إن شاء الله يعود إلى الجميع بالاتفاق فكذا في غيره من الصور أجاب بأن قوله
إن شاء الله شرط لا استثناء ولا يلزم من عود الشرط إلى الجميع عود الاستثناء إليه وإن ألحق
الاستثناء بالشرط لجامع بينهما كان قياسا في اللغة وهو غير صحيح وإن سلم جواز القياس في
اللغة فالفرق بينهما ثابت فإن الشرط وإن كان متأخرا لفظا فهو متقدم تقديرا بخلاف
الاستثناء فيجوز عود الشرط إلى الجميع لتقدمه ولا يجوز عود الاستثناء إلى الجميع لتأخره ولئن
سلم عدم الفرق بينهما فلا نسلم تعميمه لأنه ههنا إنما عاد إلى الجميع لقرينة دالة على اتصال الأخيرة
بما قبلها وتلك القرينة هي اليمين الثالث أن الجمل المتعاطفة بالواو قد يحتاج كل واحد منها إلى
الاستثناء فلو لم يكن الاستثناء عائدا إلى الجميع لما كان تكرير الاستثناء مستقبحا والتالي باطل لأنه لو كرر
الاستثناء لكان مستقبحا لأنه لو قيل إن سرق زيد فاضربه إلا أن يتوب أو شرب زيد فاضربه
إلا أن يتوب أو زنا زيد فاضربه إلا أن يتوب كان مستقبحا عند أهل اللغة أجاب بأن تكرير الاستثناء
إنما يكون مستقبحا عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها بالبعض أما عند عدم قرينة الاتصال
فلا نسلم أن التكرار مستقبح ولو سلم أن تكرير الاستثناء مستقبح مطلقا سواء وجد قرينة الاتصال أو لم
توجد لكن الاستقباح إنما يكون لطول الكلام مع إمكان رعاية الاختصار بأن يقول بعد الجمل إلا كذا
في الجميع الرابع الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو يصلح عوده إلى الكل كما يصلح عوده إلى
البعض والعود إلى البعض تحكم لأن العود إلى البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح كالعام أجاب بأن
صلاحية الاستثناء للعود إلى الجميع لا يوجب ظهور الاستثناء في العود إلى الكل كالجمع المنكر فإنه يصلح أن
يكون للكل الأفراد مع أنه غير ظاهر فيه قال الخامس أن يقول ليس الاستدلال بمجرد الصلوح للكل بل
وتعذر الحمل على البعض فإنه لما صلح للكل والبعض وتعذر الحمل على البعض تعين الكل صيانة

للدليل على الالغاء والفرق بينه وبين الجمع المنكر ظاهر فانه لا تعذر ثمة بل الجواب منع الحكم عند الحمل على البعض
اذ العود الى الاخيرة راجح لانه اقرب والمتقدم وان كان راجحا بالسبق لكن الاقرب ارجح الخامس
لو قال قائل على خمسة وخمسة الا ستة يعود الاستثناء الى الكل بالاتفاق وكذا في جميع الصور فهذا
للاشتراك والمجاز اجاب اولا بان الدليل هذا غير محل النزاع لان الكلام في الاستثناء الواقع بعد
جمل متعاطفة بالواو وههنا قد وقع الاستثناء بعد المفردات وثانيا بانه انما يعود الاستثناء في هذه
الصورة الى الكل للتعذر فانه لو حمل على الاخيرة لم يستقم لانه يلزم الاستغراق بخلاف محل النزاع فانه
لم يتعذر العود الى الاخيرة قوله المخصص له العرف اقول مخصص الاستثناء بالجملة الاخيرة
بحسب وضع الاول آية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
من بعد ذلك كان الاستثناء فيها يعود الى الجملة الاخيرة ولا يعود الى الكل لانه لم يرجع الى الجلد اتفاقا
ويجب ان يكون في الكل كذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز اجاب بان عدم العود الى الجلد لدليل
وهو ان الجلد حق الادمي والتوبة لا اثر لها في اسقاط حق الادمي والذي يدل على ان عدم العود الى
الجلد لدليل لا لان الاستثناء مخصص بالجملة الاخيرة انه عاد الى غير الجملة الاولى المتصلة بحق الادمي وهو قوله
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الثاني لو قال قائل على عشرة الا اربعة الا اثنين
يعود الى الاخيرة فقط فيجب ان يعود في الكل الى الاخيرة فقط والا الاشتراك والمجاز اجاب بان النزاع
انما وقع في الجمل المتعاطفة ولا عطف ههنا ولا جملة لانها مفردات وايضا انما اختص الاستثناء في
هذه الصورة بالاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى الاول ايضا يلزم ان يكون المقصود من الاستثناء الثاني
وعدمه على السواء فان لكل الاستثناء يبقى الحكم الذي يتعلق به فيلزم ان يخرج الاثنين من الاربعة الواقعة بعد
الاستثناء الاول والاثنين من الجملة الاولى فالمخرج من الجملة الاولى هو اربعة وهو اخرج بالاستثناء الاول الا اربعة

موضوع الاستثنا

موجود في الاستثناء الثاني فلا فائدة فيه ولما تعذر العود الى الجميع فكان الاخير اقرب حمل عليه لان
العود الى الاقرب اولى ولو تعذر العود الى الاخير يتعين العود الى الاول مثل قول القائل على عشرة الا
اثنين الا اثنين فانه تعذر عود الاستثناء الثاني الى الاخير اعني الاستثناء الاول للاستغراق فيتعين ان
يعود الى الاول اعني العشرة الثالث ان الجملة الثانية كاملة من الجملة الاولى والاستثناء فيكون الجملة
الثانية كأنه لم يعد الاستثناء الى الجملة الاولى كما يسكت اجاب بان هذا انما يصح ان لو لم يكن الجميع
بمنزلة جملة واحدة الرابع حكم الجملة الاولى متيقن وما اوجب الاستثناء من الرفع بالنسبة الى الجملة
الاولى مشكوك والشك لا يعارض اليقين اجاب بانا لا نسلم ان حكم الجملة الاولى متيقن لانه يحتمل رفع
حكم الجميع بالاستثناء ولا تيقن مع احتمال النقيض وايضا ان كان هذا مانعا من عوده الى الجملة
الاولى فهو مانع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثناء الى الجملة الاولى دون الاخيرة بدليل فيكون
رفع حكم الاخيرة بالاستثناء مشكوكا وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يدفع بالمشكوك قيل على
الجواب الاول مراد المستدل ان الجملة الاولى التي هي مقتضية لحكمها ثابتة بيقين والاستثناء الذي يرفعه
بيقين فيثبت الحكم لتحقق المقتضي وانتفاء المانع وعلى الجواب الثاني ان المانع بالنسبة الى الاخيرة متحقق
اذ الاستثناء لا بد له من جملة يعود اليها والاخيرة متعينة لقربها اليه الخامس ان الاستثناء غير مستقل
فالضرورة داعية الى امر يرجع اليه فاما ان يرجع الى الجميع وهو باطل اذ لا ضرورة لان الضرورة تندفع
بعوده الى احدى الجملتين فيتعين بالاقل الذي هو العود الى احديهما وما هي الا الجملة الاخيرة وهو
متعين للعود اليه لانه اقرب اليه والاقرب ارجح اجاب بانه يجوز ان يضع الواضع في صورة تعدد الجمل
الاستثناء الواقع بعدها للعود الى الجميع ولا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده
الى الجميع فانه حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط بالاتفاق ولعل ان يعود وضع الاستثناء الى الجميع محتمل وثبوت
حكم الجملة الاولى ظاهر والمحتمل لا يرفع الظاهر قوله العامل بالاشتراك حسن الاستفهام

العامل يكون الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة بالواو مشتركا بين عوده الى الاخيرة والى الجميع احتج
بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة العود الى الاخيرة او الى الجميع وهو دليل
الاشتراك اجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لجواز ان يكون الاستفهام للجهل بحقيقته اي
لعدم العلم بمفهومه الحقيقي والمجازي فيستفهم ليعلم وايضا يجوز ان يكون الاستفهام لدفع الاحتمال فانه
وان كان حقيقة في احد لكنه يحتمل ان يكون الاخر مرادا بطريق المجاز الثاني انه يصح اطلاق الاستثناء مع
ارادة العود الى الجميع والى الاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما فيكون مشتركا اجاب
بان الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على كونه حقيقة في احدهما اي في الاخر والمجاز وان كان على خلاف
الاصل لكنه خير من الاشتراك قوله مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي اتفق الجمهور على ان الاستثناء
من الاثبات نفي واما الاستثناء من النفي فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي الى انه اثبات وذهب ابو حنيفة
الى انه ليس باثبات واختار المصنف مذهب الشافعي واحتج عليه بوجهين الاول النقل فان ائمة النقل واللغة
نقلوا ان الاستثناء من النفي اثبات الثاني انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا الله
توحيدا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان النفي الداخل على الاله نفي جميع الالهة وعلى التقدير
المذكور لم يثبت الاستثناء واحدا منها فلم يفد هذا اللفظ ثبوت الالهية لله تعالى قوله
قالوا لو كان لزم من لا علم احتجت الحنفية بانه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم من قوله لا علم الا
بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجرد هما اي بمجرد الحيوة والطهور لانه استثناء من النفي
والتالي باطل فان العلم لا يتحقق بالحيوة لان الحيوة حاصلة للحيوانات بدون العلم وكذا الصلوة لا تتحقق
بالطهور وحده لجواز انتفاء شرط اخر اجاب بان هذا الاستثناء اجري على ظاهره من غير تقدير
شيء لا يكون استثناء من الجنس لان المستثنى يخرج من المستثنى منه والاستثناء من الجنس والحيوة
والطهور ليسا بخارجين من العلم والصلوة فلا يكون محل النزاع لان النزاع وقع في الاستثناء من

الجنس وان لم يجر على ظاهره بل يقدر امر اخر وجب اما ان يقدر على انه لا علم الا علم الحيوة ولا صلوة
الا صلوة بطهور او يقدر على انه لا علم يثبت بوجه الا بحيوة ولا صلوة تصح بوجه الا بطهور فان
اختار التقدير الاول لم يوجه النقض لانه يصدق القول بان الاستثناء من النفي اثبات وان اختار
التقدير الثاني يكون معناه ان العلم مشروط بالحيوة والصلوة مشروطة بالطهارة ولا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط وفيه نظر فانه على التقدير الاول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلوة عند وجود الطهارة
وعدم ثبوت العلم عند وجود الحيوة لجواز انتفاء شرط اخر وعلى التقدير الثاني يكون الجواب معترفا
لما استدل به الخصم فان الدليل الذي استدل به الخصم لم يثبت الا عدم ثبوت المستثنى في هذه
الصورة ثم قال المصنف بعد الجواب عن اشكال الحنفية انما الاشكال في المفرغ اي في مثل لا صلوة الا
بطهور وفي مثل ما زيد الا قائم لانه لما كان المراد المنفي الاعم اعني الذي نفي جميع الصفات المعتبرة
يكون التقدير في المثال الاول لا صفة للصلوة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة
وغيرها الا صفة الطهارة وفي الثاني لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا الا القيام وحينئذ يتوجه
الاشكال لانه يكون معنى الاول نفي جميع الصفات المعتبرة للصلوة واثبات الطهورية من بينها ومعنى
الثاني نفي جميع الصفات المعتبرة في زيد واثبات القيام من بينها ولا يستقيم نفي جميع الصفات
المعتبرة اجاب بان الحق ان المراد بتعميم النفي ههنا المبالغة في تحقق تلك الصفة للموصوف وكانه
قال لا اعتبر صفة الطهورية للصلوة فقيل لا صلوة الا بطهور اي الصفة المعتبرة للصلوة هي
الطهورية فيكون الغرض من نفي جميع الصفات المبالغة في اثبات تلك الصفة لا نفي الكل على الحقيقة والثاني
ان المراد ان هذا الوصف اكد الاوصاف فان قيل الاشكال الذي اورده المصنف انما ياتي على تقدير كون
الاستثناء متصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون منقطعا اجيب بان هذا الاستثناء مفرغ والاستثناء
المفرغ متصل لان الاستثناء المفرغ من تمام الكلام المتقدم ولا شيء من المنقطع من تمام الكلام المتقدم

تم ای اولا یعلق المتعلق بالکلام المتقدم قوله التخصیص بالشرط الزوال لما فرغ من التخصیص بالاستثنا
شرع فی التخصیص بالشرط فقال الزوال الشرط فالا یوجد المشروط بدونه ولا یلزم ان یوجد المشروط
عنده ای عند وجود الشرط واورد علی هذا التعریف انه دور لانه یتوقف معرفة المشروط علی معرفة المشروط م
الشرط وقد اخذ فی تعریف الشرط فیکون دورا وایضا هذا التعریف غیر مطرد لان جزء السبب لا یوجد
المسبب دونه ولا یلزم ان یوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب لیس بشرط وقال فی تعریف الشرط هو
ما یتوقف تاثیر المؤثر واورد علی هذا التعریف انه غیر منعکس فان الحیوة القدیمة شرط للعلم القدیم والعلم
لیس من الصفات المؤثرة قیل هذا لا یمنع من دخوله تحت الحد فان الحیوة مما یتوقف تاثیر المؤثر علیه علیه م
واورد علی هذا التعریف انه غیر منعکس فان القدرة من الصفات المؤثرة وتاثیرها یتوقف علی الحیوة
وفیه نظر فان الحیوة شرط العلم ولم یدخل تحت الحد بهذا الوجه وایضا لا نم ان القدرة توقف
تاثیرها علی الحیوة وابطال الطرد بالمؤثر ومؤثر المؤثر مدفوع بان ذکر تاثیر المؤثر یشعر بخروج المؤثر
ومؤثر المؤثر فان المؤثر لا یتوقف فی تاثیره علی نفسه ولا علی مؤثره بل یتوقف وجوده علی مؤثره
ثم قال المصنف والاولی ان یقال فی حد الشرط ما یستلزم نفیه نفی امر آخر علی غیر جهة السببیة ای علی وجه
لا یکون سببا لوجوده ولا داخلا فیه فقوله ما یستلزم نفیه نفی امر کالجنس لکونه مشترکا بین الشرط
والسبب وجزء السبب والباقی کالفصل وبه یخرج عنه السبب وجزؤه ویدخل تحت الحد شرط الحکم
وشرط السبب قوله وهو عقلی کالحیوة للعلم وشرعی الشرط ینقسم الی عقلی وشرعی ولغوی
لانه اما ان یحکم العقل بشرطیته اولا والاول هو الشرط العقلی کالحیوة للعلم فان العقل یحکم بانتفاء العلم
عند انتفاء الحیوة ولا یحکم بوجود العلم عند وجود الحیوة والثانی اما ان یکون الشرع قد حکم بشرطیته
اولا والاول هو الشرط الشرعی کالطهارة للصلوة والثانی اللغوی مثل ان دخلت الدار فانت طالق
فان دخول الدار لیس شرطا لوقوع الطلاق شرعا ولا عقلا بل من الشروط التی وضعها اهل اللغة

وصفه الشرط

المشروط م

فان ذات الصانع حال کافیة فی تاثیر قدرته الکاملة الشاملة وان کانت لا ینفک عن الحیوة صح

وصفه الشرط اللغوی ان المخففة واذا ومن وما ومهما وحیثما واذما وایما والشرط اللغوی اغلب استعماله
فی السببیة العقلیة نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضیء والشرعیة نحو وان کنتم جنبا فاطهروا فان طلوع
الشمس سبب لضوء العالم عقلا والجنابة سبب لوجود التطهیر شرعا وانما استعمل الشرط اللغوی فی الشرط
الذی لم یبق للمسبب شرط آخر سواه ای یستعمل فی الشرط الاخیر نحو ان تاتنی اکرمک فان الاتیان شرط لم یبق للاکرام
سواه لانه لو لا ذلک لم یدخل الشرط اللغوی علیه علم ان اسباب الاکرام حاصلة ولکن توقف علی حصول الاتیان
قوله ولذلک ای ولاجل ان الشرط مخصص یخرج به ای بالشرط من الکلام ما لولاه ای الشرط لدخل فیه
لغة مثل اکرم بنی تمیم ان دخلوا الدار فان الشرط یقصر الاکرام علی الداخلین من بنی تمیم ویخرج منهم
الداخلین ولو لا الشرط لعم الاکرام وقد یقال لغة لیدخل فیه مثل قولنا اکرم بنی تمیم ابدا ان قدرت لان
حالة عدم القدرة معلومة الخروج بدلیل العقل من غیر الشرط لکن خروجها عنه عقلا لا ینافی دخولها فیه
لغة فیصدق فی مثل هذه الصورة لو لا الشرط لدخل فیه لغة قیل قوله ولذلک ای ولاجل ان الشرط
ما یستلزم نفیه نفی امر علی غیر جهة السببیة یخرج به ما لولاه لدخل فیه لغة وهو غیر بعید عن الصواب لانه
لو لا شرط الدخول لعم الاکرام لکن لما تحقق شرط الدخول خرج غیر الداخلین من المامورین باکرامهم
الشارح حسن حمل قوله وانما استعمل علی ان الشرط اللغوی یستعمل فیما لیس بسبب فی الواقع ولکن
شرط ان یحصل السبب عند حصوله لوجود ما یتوقف علیه سوی الشرط المذکور نحو ان تاتنی اکرمک
فان الاتیان لیس بسبب للاکرام لا شرعا ولا عقلا ولکن دخل علیه الشرط اللغوی فعلم ان الاسباب الموجبة
للاکرام حاصلة لکن توقف علی حصول الاتیان ثم قال قوله ولذلک یخرج ما لولاه لدخل ای لان المدخول
علیه اداة الشرط مما لیس بسبب بل هو شرط لم یبق للمسبب سواه خرج ما لولاه لدخل لوجود
الاسباب الموجبة فانه لو قیل اکرم بنی تمیم واقتصر علیه لکان غیر الداخلین مامورا باکرامه قوله لدخل
لغة ای الوضع اللغوی اقتضی الدخول وان کان ثمة مانع لکان من خارج اللغة هذا ما قاله وهذا ایضا
لیس ببعید

قوله وقد يتحد الشرط وقد يتعدد على الجمع   الشرط قد يتحد مثل ان دخل زيد الدار
وقد يتعدد اما على سبيل الجمع مثل ان دخل الدار والسوق واما على سبيل البدل مثل ان دخل
الدار او السوق فيكون ثلثة وكل من هذه الثلثة اما ان يكون جزاؤه متحدا مثل اكرمه او متعددا
اما على سبيل الجمع مثل اكرمه واعطه او على سبيل البدل نحو اكرمه او اعطه فيكون الاقسام تسعة
والشرط كالاستثناء في الاتصال لفظا او في حكمه وايضا الشرط كالاستثناء في تعقيبه الجمل اي اذا
وقع الشرط عقيب جمل متعاطفة بالواو يعود الى الكل عند الشافعي وعند المصنف الشرط المتصل الذي
اختاره في الاستثناء ونقل عن ابي حنيفة ان الشرط الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو يعود
الى الجميع ففرق ابو حنيفة بين الشرط والاستثناء بعود الشرط الى الجميع وعود الاستثناء الى
الاخيرة ووجه الفرق ان الاستثناء متأخر والشرط وان تأخر لفظا فهو متقدم معنى واعلم ان
قول النحاة اكرمك ان دخلت الدار خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط
كتقدم الاستفهام والقسم فقولهم مبتدأ وقوله فاعله خبره ثم قال المصنف ان عنوا ان المتقدم
ليس بجزاء الشرط في اللفظ فمسلم وان عنوا انه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى فهو عناد لان
الاكرام يتوقف على الدخول ويتأخر عنه من حيث المعنى فيكون جزاء له معنى والحق انه لما كان المتقدم
اي اكرمك جملة مستقلة من حيث اللفظ ومن المعنى روعيت الجهتان فيه اي شائبة الاستقلال
من حيث اللفظ فحكم بكونه خبرا وشائبة عدم الاستقلال من حيث المعنى فحكم بان الجزاء المحذوف لكونه
مذكورا من حيث المعنى قوله التخصيص بالصفة   من اقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة
مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمه حكم الاستثناء اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عوده الى
الجميع او الى الاخيرة قوله الغاية مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا   من اقسام التخصيص بالمتصل التخصيص
بالغاية وصيغتها الى وحتى وحكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقتصر الاكرام

على غير

على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا اي المقيد بها متحدين مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا
وقد يكونان متعددين اما على سبيل الجمع مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا ويقوموا
او على سبيل البدل مثل اكرم بني تميم او اعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون احدهما متحدا
والآخر متعددا فيكون الاقسام تسعة كالشرط ويتوزع مسئلة في الاقسام ما مر والغاية كالاستثناء
في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه
قوله التخصيص بالمنفصل مسئلة يجوز التخصيص بالعقل   لما فرغ من انواع التخصيص
بالمتصل شرع في اقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتداء
بالتخصيص بالعقلي فذهب الجمهور الى ان الدليل العقلي مخصص وخالفهم شذوذ من الناس واحتج
المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الاول ان قوله تعالى الله خالق كل شيء يعم بالعموم بحسب اللغة
لان الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع والدليل العقلي يمنع ان يكون الواجب والممتنع مخلوقين
فيكون الدليل العقلي مخصصا للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان قوله على الناس
يقتضي وجوب الحج على كل من هو انسان لان الناس يتناول جميع افراد الانسان لان اللام فيه للاستغراق
والعقل يمنع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل مخصصا
للعموم قوله قالوا لو كان مخصصا لصحت الارادة   احتج الذاهب بان بعضه وجوه الاول لو كان منع
العقل لكون الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين والصبيان مخصصا للآيتين المذكورتين لصحت
ارادة الواجب والممتنع من قوله تعالى كل شيء وارادة الصبيان والمجانين من قوله على الناس لغة
والتالي باطل لان المتكلم لا يريد بلفظه دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل بيان الملازمة ان التخصيص
اخراج ما تناوله اللفظ وما تناوله اللفظ يصح ان يراد منه لغة اجاب عنه اي عن الثاني فان التخصيص للمفرد
وصحة الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد وهو كل شيء في الآية الاولى والناس في الآية الثانية وكانه

اليه المفرد عنه الاول مانع من ارادة الواجب والممتنع منه وما نسب اليه المفرد عنه الثاني
مانع من ارادة الصبيان والمجانين منه بحكم العقل بالتخصيص الثالث ان دليل العقل لو كان مخصصا
للعام لكان متأخرا عن العام والتالي باطل لان دليل العقل متقدم على الخطاب بيان الملازمة ان دليل
العقل ح يكون بيانا لان التخصيص بيان والبيان متأخر عن المبين اجاب بان دليل العقل متأخر
عن العام من حيث هو بيان ومتقدم عليه بحسب الذات الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص بيان لعدم ثبوت الحكم كالنسخ
اجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المتبين والمتبين عليه وذلك لان النسخ محجوب عن نظر
العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سيأتي لان العقل لا يهتدي الى واحد منهما بخلاف
التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق الرابع العام مقتض لاثبات الحكم و
العقل رافع له فيقع التعارض بينهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالآخر قلنا لما كان احدهما راجحا تعين
آخر وجب تأويل العام بما هو محتمل وهو ان يحمل على ما يتناوله اللفظ غير مراد منه لكن لا بد له سبيل
الى الجمع بينهما ولا الى رفعهما والعقل لا يقبل التأويل والعام يقبله فوجب تأويله لئلا يكون جماسن الدليلين
قوله مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص سواء كان الخاص
متأخرا او متقدما وهو المختار عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب ابو حنيفة
والقاضي وامام الحرمين الى انه يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متأخرا
واما اذا كان العام متأخرا فهو ناسخ للخاص وان جهل التاريخ تساقطا احتج المصنف على المختار بوجهين
احدهما وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وايضا قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى

باخر العام

باخر العام فيها عن الخاص الثالث دلالة العام على ما دل عليه الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير
نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانه مقطوع به لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل قوله قالوا
اذا قال اعط زيدا   القائلون بان العام المتأخر لا يخصص بالخاص المتقدم احتجوا اولا بان
الاول ان العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد لانه اذا قال اعط زيدا المشرك ثم قال لا تعط
المشركين فانه بمنزلة قولنا لا تعط زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان
هذا ناسخ لقوله اعط زيدا فكذا ما هو بمنزلته اجاب بان قوله لا تعط المشركين يحتمل التخصيص بخلاف
صورة التنصيص على كل واحد من الافراد واذا احتمل التخصيص واحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى
لان التخصيص اكثر وقوعا من النسخ ولان التخصيص لا رفع فيه للحكم لو تأخر الخاص بخلاف النسخ
فان فيه رفعا للحكم ولان التخصيص لا يبطل العام بالكلية والنسخ يبطل بالكلية والجمع بين الدليلين ولو بوجه
اولى الثاني وهو دليل من منع تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بتخصيص الكتاب بالكتاب
على خلاف قوله تعالى لتبين للناس لانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرآن فلو كان الكتاب
مخصصا للكتاب يلزم ان يكون المبين غيره واذا كان غير الرسول مبينا يلزم ان لا يكون الرسول
مبينا لامتناع تحصيل الحاصل فيلزم المخالفة وهو باطل اجاب بالمعارضة فان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء فلو كان القرآن مبينا بغيره يلزم ان لا يكون
ذلك الغير مبينا بالقرآن والا يلزم الدور واذا لم يكن ذلك الغير مبينا بالقرآن يلزم المخالفة ولما كان الجواب
بالمعارضة جدليا لم يشتغل المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو ان الرسول عليه السلام هو المبين لكن بيانه قد
يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة وكون الرسول عليه السلام مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا لان البيان
كما يجوز ان ينسب الى الرسول يجوز ان ينسب الى الكتاب الذي بين الرسول به الثالث لو كان
الخاص المتقدم مخصصا للعام يلزم ان يكون متأخرا عن العام لان البيان يستدعي تأخره عن المبين

والقائل بالحل لانه خلاف المفروض اجاب بانا لا نسلم ان البيان يستدعي التأخر عن المبين بل غايته
انه يستدعي عدم التأخر ولا استبعاد ولا يوجب عدم الجواز الرابع ان العام المتأخر احدث من الخاص
المتقدم وكانوا يأخذون بالأحدث واجيب بقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث اجاب بانا نحمل العام
الاحدث الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم يستدعي تقديم الخاص
المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يستدعي تقديم العام المتأخر فيحمل على غير المخصص قوله
مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة   يجوز تخصيص السنة بالسنة والدليل على الجواز الوقوع
فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وهذه المسألة
كالمسألة التي قبلها في الخلاف وفي اقامة الدلالة من الطرفين وورود الدلائل بما ذكر من الجواب قوله
مسألة تخصيص السنة بالقرآن   يجوز تخصيص السنة بالقرآن خلافا لبعض والدليل على جواز التخصيص
من وجهين الاول قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة الرسول عليه السلام شيء من الاشياء فتدخل
تحت العموم فيلزم ان يكون القرآن مخصصا للسنة الثاني ان القرآن الخاص قاطع من حيث المتن ومن
حيث الدلالة والعام الذي هو السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون القرآن مخصصا لها لان القاطع
لا يبطل بالمحتمل قوله لتبين للناس   القائلون بعدم جواز تخصيص السنة بالكتاب قالوا السنة
مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا للمبينة وهو
باطل والجواب بالمنع وهو ان المبين هو الرسول اما بالكتاب او بالسنة ولا منافاة بين كون
الرسول مبينا وبين كون القرآن مبينا قوله مسألة يجوز تخصيص القرآن   يجوز تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة بالاتفاق واما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقد اختلفوا فيه فذهب الائمة
الاربعة اعني ابا حنيفة والشافعي ومالكا واحمد الى جوازه ومنع بعض الاصوليين وقال عيسى بن
ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقال الكرخي ان خص بدليل

٢١

منفصل

منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا واختار القاضي الوقف واحتج المصنف على مذهب الائمة
الاربعة بانه لو لم يجز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يقع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء
التالي فلان الصحابة اجمعوا على ان قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وايضا اجمعوا على ان قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر المسلم ولا
المسلم من الكافر وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة مخصص لقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واورد على هذا الدليل ان الصحابة ان اجمعوا على
تخصيص الآيتين فالمخصص الاجماع لا خبر الواحد والا اي وان لم يجمعوا على تخصيصهما فلا دليل على تخصيصهما
اذ الدليل على تخصيصهما هو الاجماع وتداعى اجاب بانهم اجمعوا على تخصيص الآيتين بخبر الواحد الا على
تخصيصهما لكن العموم ثبت مطلقا فيكون المخصص خبر الواحد لا الاجماع الا ان يكون خبر الواحد مخصصا   لكون ع
انما هو بالاجماع قوله فالوارد على حديث فاطمة بنت قيس   القائلون بعدم جواز تخصيص
الكتاب بالسنة بخبر الواحد قالوا ان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام لم يجعل للمطلقة   وما سواه عليه السلم
سكنى ولا نفقة لما كان ذلك الحديث مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال عمر كيف
نترك كتاب ربنا بقول امرأة فلو كان خبر الواحد مخصصا للكتاب لما رده ولم يقل كيف نترك كتاب
ربنا بقول امرأة اجاب بان عمر ما رد خبر فاطمة بنت قيس لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده في
صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي
لم يظن صدقه عدم تخصيصه بخبر الواحد المظنون صدقه وقالوا ايضا العام لكونه كتابا قطعي والخاص
لكونه خبر الواحد ظني والظني لا يقدم على القطعي وزاد عيسى بن ابان على هذا الدليل شيئا للمذهب
ان العام الذي لم يخصص بدليل قاطع قطعي ولم يضعف قطعه بالتجوز لانه لم يخصص بقطعي وخبر
الواحد ظني فلا يقدم على القطعي وقال الكرخي ايضا العام الذي لم يخصص بمنفصل قطعي ولم يضعف

قطعه بالتجوز له بدليل مخصص منفصل فلا تقدم الظني عليه اجاب عن الجميع بان التخصيص في دلالة
العام لا في متنه ودلالته على افراده ظنية فيجوز تخصيصه بالخبر المظنون لان الجمع بين الدليلين ولو
بوجه اولى قوله القاضي كلاهما قطعي من وجه قال القاضي كل واحد من العام والخاص قطعي من
وجه وظني من وجه اما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ومن حيث الدلالة ظني لكونه عاما واما خبر الواحد
فمن حيث الدلالة قطعي لكونه خاصا ومن حيث المتن ظني فلا يرجح احدهما على الآخر فلا يقدم احدهما
على الآخر فلا تقدم احدهما على الآخر بل يتوقف اجاب بانه على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع
بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم الترك بهما والجمع بين الدليلين اولى قوله مسئلة الاجماع تخصيص
القران اتفقوا على ان الاجماع مخصص القران والسنة لان الاجماع خصص آية القذف بالاحرار
فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار ولو عمل اهل الاجماع بخلاف نص له يكون اجماعهم ناسخا
لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع وهو مستند الاجماع والاجماع دليل عليه وتخصيص
الاجماع لذلك فان الدليل الذي تضمنه الاجماع هو المخصص والاجماع دليل عليه قوله العام يخص
بالمفهوم اي قيل به سواء كان مفهوم الموافقة كما لو قال السيد لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم
قال ان دخل زيد فلا تقل له اف فانه يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم
الموافقة او كان مفهوم المخالفة ومثل لذلك في الانعام زكوة في الغنم السائمة زكوة فانه تخصص
العموم باخراج الغنم المعلوفة نظرا الى مفهوم المخالفة وانما خصص العام بالمفهوم ان فيه جمعا بين
الدليلين فان قيل العام اقوى لكون دلالته بحسب المنطوق فيكون راجحا والمرجوح لا يعارض الراجح
فلا يخصصه احيب بان العام وان كان راجحا من حيث المنطوق الا انه مرجوح لعموم دلالته
وخصوص دلالة المفهوم والا كان كذلك فيجمع بينهما لان الجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى قوله
مسئلة فعله عليه السلام تخصيص العموم اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا للعام كان ذلك الفعل

مخصصا لذلك العام في حق الرسول عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال
القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل الرسول
عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف العورة فان ثبت وجوب اتباع
الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في الوصال او في الاستقبال لقضاء الحاجة
او في كشف العورة يكون ذلك الدليل الخاص ناسخا للعام المتقدم لتاخره اللهم الا ان يمكن
الجمع بينهما في بعض الاحوال فانه حينئذ يكون مخصصا للعام السابق لا ناسخا له لانه روي انه عليه
السلام استقبل القبلة في قضاء الحاجة في البنيان وقوله لا تستقبلوا القبلة نهي عام في البنيان وغيره فخص
النهي بالصحراء وكذا لو قال لا تكشفوا العورة وكشفها في خلوة وان كان الدليل الدال على اتباع الطرف
الامة في ذلك الفعل عاما مثل قوله تعالى فاتبعوه فاختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول التخصيص بدليل
الاتباع بالعام السابق اي نفي الحرمة على الامة في ذلك الفعل وتخصيص انه الاتباع وهو المختار عند
المصنف العامة العمل بموافق الفعل اي بمقتضى الاتباع الثالث الوقف واحتج المصنف على المذهب
الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين لان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره
فاذا خص عنه ذلك الفعل بقي معمولا به في الباقي قيل على هذا الدليل بان العمل بالفعل اولى لان الفعل
خاص بالرسول عليه السلام والعام المتقدم يتناول له وللامة والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى احيب
بان التعارض بين العام السابق والعام الذي هو دليل الاتباع لا التعارض بين الفعل الخاص والعام
السابق قوله مسئلة الجمهور اذا علم عليه السلام اذا فعل واحد فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول عليه السلام
بذلك الفعل ولم ينكره كان ذلك الفعل الذي قرره الرسول عليه السلام مخصصا للعام بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل
لان سكوت الرسول عليه السلام مع العلم به دليل جواز ذلك الفعل فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على
ذلك الفاعل موافقه اي من يوجد فيه المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد

حكمي على الجماعة بالقياس وان لم تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل فالمختار انه لا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل الى غيره لعدم دليل التعدي اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام بمحل غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصور التي يعين فيها المعنى الموجب للجواز

قوله مسألة الجمهور ان مذهب الصحابي اذا كان مذهب الصحابي مخالفا للعام لا يكون مخصصا للعام وان كان الصحابي الذي مذهبه مخالف للعام راويا للعام كمذهب ابي هريرة في ولوغ الكلب فانه مخالف للحديث العام وهو قوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه سبعا احديهن بالتراب لان مذهبه انه يغسل ثلثا احديهن بالتراب وذهب الحنفية والحنابلة الى ان مذهب الصحابي يخصص العام واختار المصنف الاول واحتج عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لما سنذكر فلا يكون مخصصا له قوله قالوا ان لم يسلم دليلا والا كان فاسقا القائلون بان مذهب الصحابي يخصص العام احتجوا بوجهين الاول ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا والا كان مخالفا لظاهر العموم من غير دليل فيكون فاسقا وهو باطل بالاتفاق وح يكون الدليل مخصصا للعام اجاب بان مذهبه يستلزم دليلا في ظنه لان مخالفة العام انما يكون فسقا اذا لم يكن مخالفته لدليل في ظنه لا الدليل في نفسه ولا يجوز لغيره لكن الصحابي اتباعه في ظنه الثاني ان مخالفة الصحابي للعام لا بد ان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه لينظر فيه غيره والقطعي يخصص العام اجاب عنه بالمعارضة من ثلثة وجوه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه لينظر فيه غيره والتالي باطل لانه لو بينه لاشتهر كمذهبه الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف على غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ولا يخفى شيء منها الثالث انه لو كان قطعيا لم يخالف صحابي آخر مخالفه بالاتفاق قوله مسألة الجمهور ان العادة الجمهور ذهبوا الى ان عادة المكلفين في تناول بعض افراد من الطعمة ليس بمخصص للعام على وجه يختص ذلك البعض المتناول

سد لالقا

مثل ما اذا قال الرسول عليه السلام حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البُر فانه لا يخصص الطعام بالبر وذهبت الحنفية الى ان العادة فيه تخصص العموم واختار المصنف الاول واحتج عليه بان لفظ الطعام عام لغة وعرفا لان اهل اللغة واهل العرف يطلقون الطعام على البر وغيره من المطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع قوله قالوا تخصص الدابة بالعرف احتجت الحنفية بوجهين الاول تخصص الطعام بالبر بسبب عادة التناول كما تخصص الدابة بذوات الحافر والنقد في البيع بالنقد الغالب في البلد بسبب عرف النقل اجاب بان لفظ الطعام ان غلب في البر استعماله يختص به كالدابة والنقد فانهما لما غلب استعمالهما في ذوات الحافر والنقد الغالب في البلد اختصا بهما بخلاف غلبة تناول البر فانها لا اثر لها في الدلالة حتى يختص به والكلام المفروض في غلبة التناول لا في غلبة الاستعمال الثاني انه لو قال السيد لعبده اشتر لي لحما والعادة تناول لحم الضان لم يفهم عرفا سوى لحم الضان فيكون عادة التناول مخصصة اجاب بان ما ذكرتم مطلق والعادة قرينة موجبة لحمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم ولا يلزم من صرف لفظ المطلق عن سائر المقيدات الى مقيد بسبب قرينة صرف العام عن بعض افراده بسبب تلك القرينة لان دلالة المطلق على المقيدات دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على افراده دلالة الكل على الاجزاء وهو اقوى من الاول قوله مسألة الجمهور اذا وافق الخاص اذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص العموم خلافا لابي ثور مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها فان قوله عليه السلام دباغها طهورها خاص موافق لحكم قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو عام والدليل على انه لا يكون مخصصا له انه لا يكون الخاص معارضا للعام ليوافق حكمهما فيجب العمل بالدليلين وهو الاصل واحتج ابو ثور بان المفهوم يخصص العموم وتخصيص جلد شاة ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم اجاب بان حكم التطهير بالدباغ المضاف الى الضمير

شاه مبهم فيكون من باب تعليق الحكم بالاسم ومفهوم الاسم ليس بحجة قوله مسألة رجوع الضمير
الى البعض ليس بتخصيص اقول اذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون مخصصا لذلك العام
وذهب امام الحرمين وابو الحسين البصري الى انه تخصيص لذلك العام وقيل بالوقف مثال ذلك قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يتناول
البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن يرجع الى بعض افرادها وهو الرجعيات واختار
المصنف المذهب الاول واحتج عليه بان المطلقات والضمير في بعولتهن لفظان مقتضى الاول
اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني رجوعه الى كل ما تقدم وقد وجد مانع عن رجوع
الضمير الى كل الافراد فوجب صرفه عن ظاهره بعوده الى البعض بالمجاز ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز
الاخر فلم يجب تخصيص العام لعدم المانع من اجرائه على العموم قوله قالوا يلزم مخالفة الضمير
القائلون بالتخصيص قالوا يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام والا يلزم مخالفة الضمير للظاهر لانه يجب
ان يكون عائدا الى البعض لا الى كله اجاب بانه يجوز مخالفة الضمير للظاهر لان الضمير كناية عن الظاهر
فيكون ذكر الضمير كاعادة الظاهر واعادة الظاهر لتعلق حكم يختص ببعض الافراد لا يوجب تخصيص الظاهر
بالنسبة الى الحكم يجري في جميع الافراد وكما جاز مخالفة الظاهر لنفسه بالنسبة الى حكمين فكذلك يجوز مخالفة
الضمير للظاهر قوله الوقف لعدم الترجيح القائلون بالوقف قالوا لو لم يخصص العام يلزم مخالفة
ظاهر الضمير لان الضمير ظاهرا يعود الى كل افراد المذكور ولو خصص العام يلزم مخالفة ظاهر العام ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر فلزم الوقف اجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح وذلك لان العموم ظاهر في المظهر والمضمر
فلو خصصنا العام الظاهر يلزم تخصيصهما اي تخصيص العام وتخصيص الضمير فيلزم مخالفة الظاهر فيهما
ولو لم يخصص العام يلزم مخالفة الظاهر في الضمير بعوده الى بعض المذكور فيكون عدم تخصيص العام ارجح
لقلة مخالفة الظاهر ولو سلم انه لا يلزم من تخصيص الظاهر الا مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة الظاهر

في المظ

في المظهر اقوى من مخالفته في المضمر لان الظاهر اقوى دلالة من المضمر لكونه مستغنيا عن غيره
بخلاف المضمر ومخالفة الظاهر فيما هو اقوى دلالة اشد من مخالفته فيما هو اضعف قوله مسألة
الائمة الاربعة والاشعري اقول اختلفوا في جواز تخصيص العام بالقياس فذهب الائمة الاربعة
اعني الشافعي ومالكا وابا حنيفة واحمد والشيخ الاشعري وابو هاشم وابو الحسين الى جواز
تخصيص العموم بالقياس وذهب ابن سريج الى جواز تخصيصه بالقياس ان كان القياس
جليا كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وذهب عيسى بن ابان الى انه يجوز التخصيص بالقياس
ان كان العام مخصصا بشيء اخر وقيل يجوز التخصيص بالقياس اذا كان الاصل المقيس عليه مخرجا من
العام وقال الجبائي لا يخصص العام بالقياس بل يقدم العام مطلقا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف
والمختار عند المصنف انه يجوز تخصيص العام بالقياس اذا ثبتت العلة بنص او اجماع او كان اصل
القياس مخصصا والا اي وان لم يتحقق واحد من الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت في
التساوي في احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بالقياس اي يكون القياس مخصصا
والا اي وان لم يظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بعموم الخبر اي لا يخصص بالقياس واحتج على المختار بان
العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص
فيخصص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يكن واحد من تلك الشرائط متحققا فانه وان كان القياس
لكونه خاصا راجحا في الدلالة على العام الا انه احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة او الحكم فيها علة
فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه قوله واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة
واستدل على اثبات ما هو المذهب المختار بان القياس الذي يكون علته مستنبطة لا يكون مخصصا
للعام لان العلة المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام في محل التخصيص او مرجوحة او مساوية
له فان كانت مرجوحة او مساوية له لا يخصص العام والا يلزم ترجيح المرجوح او ترجيح احد المتساويين

مطلقا

على آخر مرجح او مرجوح وان كانت راجحة يجوز التخصيص بها في تكون على تقدير واحد مخصصا وعلى تقدير
لا يكون مخصصا ووقوع احتمال من احتمالين اقرب من وقوع واحد معين اجاب بالنقض الاجمالي
بان الدليل المذكور يطرد في جميع صور التخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما ان يكون
راجحا على العام في محل التخصيص او مساويا له او مرجوحا الى آخره وقد رجح الخاص على العام في غير
صور القياس فجاز التخصيص فكذا ههنا قال قوله واستدل اي نقض للدليل الذي ذكره على المختار والاستدلال
على الشق الثالث من المذهب المختار وجه وتقريره ان يقال ان وجوب التخصيص بالقياس على الاصل
المخصص مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان تلك العلة لا يجوز ان تكون ثابتة بنقل واجماع
والا لكان هو القسم الاول بعينه لكن التخصيص بالمستنبطة لا يجوز لما ذكر والجواب عنه ما مر قوله
الجبائي لو خص به لزم   احتج الجبائي على تقديم العام على القياس مطلقا بانه لو خص العام بالقياس
لزم تقديم الاضعف والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس اضعف لما تقدم من ان الخبر العام
يجتهد فيه في امرين والقياس يجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر وجوابه
ههنا هو الجواب المذكور ثمة واجاب ايضا بانا لا نسلم بطلان تقديم الاضعف والاتفاق على بطلان تقديم
الاضعف انما يكون عند ابطال الاقوى بالكلية وههنا لم يبطل الاقوى بالكلية فعدم القياس جمعا بين الدليلين
واجاب ايضا بان الدليل المذكور يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف مع عدم جواز
تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم اضعف منهما فيكون الدليل مشتركا قوله واستدل
باخر في حديث معاذ   استدل الجبائي ايضا على عدم جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا بقصة معاذ فانه
اخر القياس عن الكتاب والسنة وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان القياس مخصصا للعام لزم تقديمه
عليهما اجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول فيكون الكتاب متقدما على
على السنة ولم يمنع تقديم الكتاب على السنة الجمع بين عموم الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة

فكذا لعدم

فكذا لعدم الكتاب والسنة على القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس اذا كان خاصا
واستدل ايضا بان دليل القياس هو الاجماع ولا يتحقق الاجماع على جواز القياس اذا كان القياس
مخالفا للعموم لان الواقفية لا يجوزون القياس اذا كان مخالفا للعموم واذا لم يتحقق الدليل على جواز القياس
لم يكن حجة واذا لم يكن حجة لم يكن مخصصا للعموم لان التخصيص به حينئذ يوجب ترك مقتضى العام بالنص
بحجة اجاب بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا لكن لان المؤثر اي الوصف الموجود في
الفرع الذي نص على عليته في الاصل ومحل التخصيص اي الاصل الذي خص عن العام نص يرجعان الى النص
على معنى ان تاثير الوصف في الفرع ايضا بالنص وثبوت حكم محل التخصيص في الفرع ايضا بالنص لانه لما نص
على علية الوصف في الاصل دل على ان خصوصية الاصل في الحكم ملغاة فعلم بذلك النص وبقوله حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة تاثير الوصف في الفرع وكذا اذا خص محل التخصيص بنص وقد وجد في محل التخصيص
معنى وجد في غيره كان ذلك النص المخصص مع قوله عليه السلام حكمي على الواحد يوجب تخصيص الصورة المساوية
لمحل التخصيص وما سواهما اي وما سوى العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان يرجح الخاص الذي هو القياس
وجب اعتباره لان رجحان الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه اي مسألة تخصيص العام
بالقياس ونحوها كتخصيص الكتاب بخبر الواحد قطعية عند القاضي لما ثبت الى العمل بالراجح
لا امارات قطعية ظنية عند قوم لان الدليل الخاص لهذه المسألة ظني اي لان المخصص في هذه المسألة
ظني قوله والمطلق والمقيد   لما فرغ من مباحث العام والخاص عقبهما المطلق والمقيد لان المطلق
كالعام والمقيد كالخاص وعرف المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس والمراد منه
اللفظ قوله دل احتراز عن المهملات وقوله شائع اي لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين
في م   احترز به عن المعارف لكونها متعينة ولم يخرج عنه المحلى باللام اذا اريد به الماهية وقوله في جنسه
اي له افراد مماثلة كل واحد بعض ما به صار فردا احترز به عن النكرة المستغرقة في سياق الاثبات

ومعوضه

نحو كل رجل ونحوه النكرة في سياق النفي لاستغراقها لان المستغرق لا يكون له افراد تماثله
كل واحد بعد حذف ما به صار فردا او اعلم ان هذا الحد يتناول اللفظ الدال على الماهية
من حيث هي هي والنكرة التي دلت على واحد غير معين لانها ايضا لفظ دال على شائع في جنسه
والمقيد بخلاف المطلق وهو لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه وهو ما يتناول ما دل
على معين وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيكون العام مقيدا بهذا التعريف وقد
يطلق المقيد على ما اخرج من شائع كرقبة مؤمنة اي ما دل على مفهوم المطلق بوصف زائد
عليه وهذا التفسير اعم من الاول لان قوله رقبة مؤمنة غير مقيد بالتفسير الاول لانه دال
على شائع في جنسه ومقيد بالتفسير الثاني لانه اخرج من شائع بوجه وكل ما ذكر في تخصيص
العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار في تقييد المطلق وزيد هاهنا
مسئلة وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد اي اذا ورد
لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلو اما ان يختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما
على الآخر اصلا بالاتفاق مثل اكس ثوبا من الثياب المصرية واطعم فانه لا يقيد الطعام بقيد
المصري لعدم المنافاة بينهما الا في صورة مثل قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مع قوله لا
تملك رقبة كافرة فان الاجماع منعقد على ان تقييد المنهي عنه بالكافر يوجب تقييد المامور به
بنفي الكفر لان الاعتاق يستدعي الملك فلو لم يقيد المامور به بنفي الكفر لامتنع الجمع بين الاتيان بالمامور به
والاجتناب عن المنهي عنه ولا يكون بالواضح اي يقيد الرقبة المطلقة بنفي الكفر وان لم يختلف حكمهما
اي حكم المطلق والمقيد فان كان موجبهما متحدا او سببهما مثل قوله في الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة
مؤمنة ففيه ثلثة مذاهب احدها انه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا
له سواء تقدم المطلق او تأخر وهو المختار عند المصنف والثالث انه يحمل المطلق على المقيد ويكون



المقيد نسخا للمطلق ان تأخر المقيد والثالث انه يحمل المقيد على المطلق لنا انه الجمع بينهما
احتج المصنف على انه يجب حمل المطلق على المقيد لا العكس لوجهين احدهما ان حمل المطلق
على المقيد جمع بين المطلق والمقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة والجمع بينهما اولى الثاني
ان من عمل بالمقيد يخرج عن عهدة التكليف يقينا لانه ان كان التكليف بالمقيد فظاهر وان كان
التكليف بالمطلق فقد اتى بالمطلق وزيادة فلزم الخروج عن عهدة التكليف يقينا ومن عمل بالمطلق
لا يخرج عن عهدة التكليف يقينا لجواز ان يكون التكليف بالمقيد والاتيان بالمطلق لا يستلزم الاتيان به
فلا يخرج عن عهدته يقينا واحتج ايضا على ان حمل المطلق على المقيد المتأخر لا يكون نسخا له بل بيانا
لوجهين احدهما انه لو كان حمل المطلق على المقيد المتأخر نسخا له لكان تخصيص العام يكون نسخا له
والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التقييد يدفع الاطلاق والتخصيص يدفع العموم فاذا كان
المقيد ناسخا للمطلق كان الخاص ناسخا للعام والثاني انه لو كان تأخر المقيد نسخا للمطلق لكان تأخر
المطلق نسخا للمقيد والتالي باطل بيان الملازمة انه كما ان تأخر المقيد يرفع الاطلاق كذلك تأخر المطلق يرفع
التقييد فلا فرق بينهما قالوا لو كان تقييدا القائلون بان تأخر المقيد عن المطلق نسخ له
لا بيان احتجوا بانه لو كان تأخر المقيد عن المطلق بيانا للمطلق لا نسخا له لوجب ان يكون دلالة
رقبة على مؤمنة مجازا والتالي باطل لان المجاز خلاف الاصل بيان الملازمة ان المقيد لو كان بيانا للمطلق
لكان المراد بالمطلق هو المقيد واذا اطلق المطلق واريد المقيد كان مجازا اجاب بان هذا ايضا
لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانكم سلمتم ان المقيد حينئذ يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وايضا
هذا لازم عليكم في تقييد الرقبة بالسلامة عن العيوب في كفارة الظهار لان الرقبة مطلقة فدلالتها
على الرقبة السليمة مجاز ولما كان هذا الجواب جدليا اشار الى ما هو الحق عنده وقال والتحقيق ان المعنى رقبة
من الرقاب اي رقبة معينة من المعينات فحينئذ لا يكون تقييدها بقوله مؤمنة مجازا لان دلالة الرقبة

معه من المعينات على اي معين يوجد من ذلك الجنس لكون حقيقة لان معنا من المعينات مشترك
بين جميع المعينات بالاشتراك فعلى هذا لكون الملازمة ممنوعة قيل في بيان النقض ان قول الشارع
اعتق رقبة وان لم يذكر معه من الرقبات الا ان المعنى اعتق رقبة من الرقبات فلما قال اعتق
رقبة مؤمنة بين بهذا القيد ان المراد بالمقدر العام هو الخاص فيكون المقدر هو الرقبات المؤمنة
فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا وهذا او من باب المتزم لا وكان يقال في جوابه المجاز وان كان على
خلاف الاصل فهو اولى من النسخ فيصار اليه احترازا عما هو اشد محذورا منه قال فان كانا واما ان كان
موجبهما سببا واحدا او كانا منفيين عمل بهما اذ لا تعذر فيه مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فيعمل بهما اي لا
تعتق مكاتبا اصلا قال فان اختلفا وان اختلف الحكمان وكان موجبهما ايضا مختلفا مثل قوله
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله في القتل الخطأ ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فقد اختلفوا فقال الشافعي حمل المطلق على المقيد وقال بعض اصحابه اراد
انه لو كان بينهما جامع يوجب الالحاق حتى يكون التقييد بالقياس فيكون تقييد المطلق كتخصيص العام بالقياس
على محل التخصيص وهو المختار وقال بعضهم اراد انه يحمل المطلق على المقيد سواء وجد جامع بينهما او لم يوجد
بناء على ان القرآن كله كالكلمة الواحدة لا تعدد فيه وهذا الاخير مردود وقد نقل عن الشافعي وابو حنيفة
لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان الحمل يوجب رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ
احتسابا قلنا لا نسلم انه نسخ بل هو تقييد للمطلق ببعض المسميات فيكون بيانا له لا نسخا قال المجمل المجموع
لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين والكلام في حده واقسامه واحكامه المجمل لغة هو
المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وانما قال ما ولم
يقل اللفظ ليتناول القول والفعل لان الاجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل والدلالة اعم من ان تكون
لفظية او غير لفظية ودلالة الفعل عقلية وقوله لم تتضح دلالته احتراز عن المهمل فانه لا دلالة له اصلا

وعن

وعن المبين لان دلالته متضحة قيل لا يدخل في الحد المأول ايضا فان دلالته على المعنى المرجوح لغير
متضحة اجيب عنه بان المأول يصدق عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح ورد
هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر ولا داخل تحته من الوجه الآخر الذي
كان مأولا وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم تتضح دلالته اصلا والمأول اتضح دلالته في الجملة لان
دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا تحت الحد وقيل في تعريف المجمل ايضا انه اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهذا الحد غير مطرد لانه يصدق على المهمل لانه لا يفهم منه شيء عند الاطلاق لا يفهم م
مع انه ليس بمجمل وكذا يصدق على المستحيل لانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء كذلك لان مدلوله ليس بشيء مع انه
المستحيل ليس بمجمل وهذا الحد ايضا غير منعكس فان المجمل قد يفهم منه شيء عند الاطلاق لجواز فهم احد محامله
عند الاطلاق واحد المحامل لا بعينه فيصدق المحدود دون الحد وايضا الفعل المجمل يخرج عن الحد لانه ليس بلفظ
مع انه مجمل كقيام النبي عليه السلام من الركعة الثانية من غير ان يجلس للتشهد فانه فعل مجمل لانه يحتمل ان
يكون القيام عن تعمد فيكون دالا على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل ان يكون القيام عن سهو فلا دلالة
له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه
واحترز عن المجمل المبين فانه يمكن معرفة المراد بالبيان لا من نفسه واورد على طرد هذا الحد المشترك المبين
كعين جارية فانه يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه ليس بمجمل وهذا غير وارد لان المشترك مع قطع النظر
عن البيان لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا بهذا الاعتبار ومع الالتفات الى البيان يمكن معرفته
البيان فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار وغير مجمل باعتبار آخر واورد
ايضا على طرده المجاز المراد بين او لم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد مع انه ليس بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه
اذا لم يبين يكون مجملا بخلاف المجاز فانه لا يكون مجملا سواء بين او لم يبين قيل هذا غير وارد لان اللفظ اذا
اريد به المجاز لم يمكن معرفة المراد من نفسه وهو من هذا الوجه مجمل ومن حيث انه استعمل فيما لم يوضع له

مجاز ولا اجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة كالقرء او بالاعلال كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ويحتمل
ان يكون مفعولا وهذا الاجمال انما عرض فيه بواسطة قلب الياء المكسورة او المفتوحة الفا وقد يكون الاجمال
في مركب مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لاحتمال ان يكون الموصول مع صلته هو الزوج
او الولي والموصول مع الصلة مركب وقد يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعذر ما يحتمل ان يكون
مرجوعا اليه ولم يرجح العود الى واحد نحو ضرب زيد عمرا واكرمني فان الضمير الذي هو فاعل اكرمني
يحتمل ان يرجع الى زيد ويحتمل ان يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة مثل قوله طبيب ماهر
فانه يحتمل ان يكون ماهر صفة للطبيب ويحتمل ان يكون صفة لصفة اخرى وقد يكون الاجمال في تعدد
المجاز بعد منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي اذا كانت متكافئة   مسئلة لا اجمال في نحو حرمت
عليكم   ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اضافة التحريم الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واحتج المصنف
على المذهب الاول بان القطع حاصل بالاستقراء ان التحريم المضاف الى الاعيان يكون المراد منه عندنا
تحريم الفعل المقصود منه مثلا الفعل المقصود من الميتة الاكل فالتحريم المضاف الى الميتة هو تحريم
الاكل والفعل المقصود من النساء هو النكاح فالتحريم المضاف الى الامهات هو تحريم نكاحهن القائلون
بالاجمال قالوا ان التحريم المضاف الى الاعيان لا بد وان يكون فيه اضمار لان التحريم انما يتعلق بالافعال
المقدورة والاعيان ليست بمقدورة فاذن وجب ان يضمر شيء بالضرورة ليلا يلزم اهمال الخطاب بالكلية
فيقدر المضمر بقدر الضرورة لان الزائد عليه غير محتاج فلا يضمر الجميع لان الضرورة يندفع باضمار البعض
والبعض غير متضح لعدم اولوية اضمار البعض دون بعض فيتحقق الاجمال اجاب بان البعض متضح بالعدم
من ان العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود   اجاب بان البعض متضح   اختلفوا في ان
قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم هل هو مجمل ام لا فذهب الحنفية الى انه مجمل لتردده بين جواز

مسح جميع الرأس او بعضه لاطلاق الرأس على الكل والبعض والمبين فعله عليه السلم وذهب الباقون
الى انه غير مجمل فعند الشافعي انه لمطلق مسح الرأس من غير ان يعرض للبعض او للكل ويحصل بامر ما ينطلق
عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه انه لمسح بعض الرأس اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني
انه للكل واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان لم يثبت عرف في ظهور استعماله في بعض اي بعض
كان بل بقي على الوضع الاول كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح الكل فلا اجمال وان ثبت
عرف في ظهور استعماله في بعض اي بعض كان مقتضاه التبعيض ويحصل بمسح اي بعض كان فلا اجمال ايضا
واعلم ان الوجه الاول اشارة الى مذهب الشافعي وما نقل عن بعض اصحابه لان مذهبه انه لمطلق مسح الرأس ويحصل
بامر ما ينطلق عليه اسم المسح وما نقل عن بعض اصحابه انه لمسح بعض الرأس لكن لما كان مآل مذهب الشافعي
ايضا الى وجوب مسح بعض الرأس لم يفصل المصنف وذكر مطلقا ان مذهب الشافعي وجوب مسح البعض
احتج القائل بالتبعيض بوجهين احدهما عرف الاستعمال في مثل مسحت بالمنديل فانه يقتضي مسح بعض المنديل لا
كله اجاب بان العرف انما يقتضي مسح البعض حيث يكون المسح للآلة لان العمل بالآلة انما يكون ببعضها
بخلاف مسحت بوجهي فان العرف لا يقتضي فيه مسح بعض الوجه الثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا
افادت التبعيض في المجرور بها لغة اجاب بان الاستدلال بكون الباء للتبعيض اضعف لانه لم يثبت نقل
عن احد من ائمة اللغة   مسئلة لا اجمال في نحو قوله عليه   لما كان الرفع المضاف الى الخطاء والنسيان
في مثل قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان لا يوجب رفع ذاتيهما بل لا بد من اضمار اختلفوا
في اجماله فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى انه
مجمل واحتج المصنف على مذهب الجمهور بان عرف استعمال اهل اللغة قبل الشرع في مثل
هذا التركيب جرى على ان المراد رفع المواخذة والعقاب لان رفع المواخذة والعقاب يتبادر الى
الفهم عند سماع هذا التركيب فلا اجمال فيه قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى جواب سؤال

تؤيده ان عرف الاستعمال لو كان كما ذكرتم لا رتفع الضمان ايضا لكونه من المؤاخذة والعقاب والتالي باطل لان الضمان لا يسقط عنهم اجاب بوجهين احدهما ان الضمان انما لم يسقط لانه ليس عقابا فان المراد من العقاب ما يتعلق بالنفس من المجازاة والضمان يتعلق بالمال اما ثانيا ان وجوب الضمان وان سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى من الاجمال القائلون بكونه مجملا احتجوا بما سبق في مثل حرمت عليكم الميتة وتوجيهه هاهنا انه لما امتنع رفع ذات الخطاء والنسيان عنهم وجب ان يقدر شيء بالضرورة ولا يجوز اضمار جميع ما يصلح ان يقدر لان الضرورة تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين دون بعض ترجيح من غير مرجح فلزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدمه او لو يدا اضمار بعض معين وذلك لان العرف يقتضي اضمار المؤاخذة والعقاب فيكون اضمارها اولى مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة لما كان النفي الوارد على ما له وجود حسا مثل لا صلوة الا بطهور لا ينفي ذلك حقيقة بل لا بد من تقدير امر اخر يتعلق النفي به اختلفوا في كونه مجملا فذهب الجمهور الى انه ليس بمجمل وذهب القاضي الى انه مجمل لتعدد ما يمكن ان يقدر ليتعلق النفي به وامتناع تقدير الكل لاندفاع الضرورة بالبعض وامتناع تقدير بعض معين لعدم اولويته واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال اي ان ثبت ان الشارع نقله من نفي الصلوة الى نفي الصلوة الصحيحة فلا اجمال والا اي وان لم يثبت عرف شرعي فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي اضمار الفائدة لصلوة اي لا فائدة لصلوة الا بطهور ومثل لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع فلا اجمال ايضا فلو فرض انتفاء العرف الشرعي واللغوي في مثل ذلك فنفي الصحة اولى من نفي الفضيلة لانه اذا انتفى صحة الشيء يصير كالعدم لانه حينئذ لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فانه لا يصير كالعدم لانه قد يكون معتدا به عند انتفاء الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود فان قيل هذا الاستدلال فاسد لانه اثبات اللغة بالترجيح

الى نفي الصلوة

واثبات اللغة بالترجيح باطل بالاتفاق اجيب بان هذا الاستدلال اثبات لاولوية احد المجازات بعد تعذر الحقيقة بالعرف واثبات اولوية احد المجازات بالعرف جائز فان قيل كيف صح جوابه باثبات المجاز بالعرف والتقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي اجيب بانه اراد بهذا العرف عرف الاصوليين فلا منافاة قيل ان القائل باد هذا الجواب لان كلام الشارع لا يحمل على ما هو مصطلح حادث بعد ظهور الشرع والاولى ان يقال في جوابه ان هذا الجواب على تقدير انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية وانتفاء وقوعها لا يوجب انتفاء عرف استعمال المجاز احتج القائلون بالاجمال بان عرف الشرع مختلف في الكمال والصحة في مثل هذا التركيب لانه يستعمل هذا التركيب في الشرع تارة لنفي الصحة واخرى لنفي الكمال ولهذا اختلف عرف الشرع فيهما فكان مجملا اجاب بانا لا نسلم ان ورود في الشرع مختلف بل لا اختلاف انما حصل من اختلاف العلماء في تقديره فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال وان سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن لا نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال لو تساوى عرف الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة راجح بما ذكرنا فلا اجمال مسئلة لا اجمال في نحو السارق لا اجمال في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما من جهة اليد والقطع خلافا لبعض الاصوليين والدليل على انه لا اجمال فيه ان اليد اسم لمجموع العضو من الانامل الى المنكب حقيقة لصحة قولنا لبعض اليد على ما دون المنكب وامتناع ان يكون بعض الشيء نفسه والقطع حقيقة في ابانة المتصل فلا اجمال فيه استدل على هذا المذهب بان هذه الآية انما تكون مجملا لو كان اليد مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب والقطع مشتركا في الابانة والجرح ولا يلزم من هذا الاشتراك لان الاشتراك خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركا لكان مجازا والمجاز خلاف الاصل وهذا الجواب ضعيف لان المجاز اولى من الاشتراك واستدل القائلون على هذا المذهب بان اليد يحتمل ان يكون مشتركا وحينئذ يكون مجملا ويحتمل ان يكون متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي وعلى التقديرين يكون ظاهرا لا اجمال فيه ولا شك ان وقوع واحد من التقديرين لا على التعيين اقرب من وقوع واحد معين وهو التقدير الاول فيكون عدم الاجمال اقرب من كونه مجملا

اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون مجمل ابدا لما ذكرتم وفيه نظر
لان هذا الدليل لا يتمشى في جميع الالفاظ المجملة بل انما يتمشى في اللفظ الذي اطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا في
البعض او غير ظاهر في شيء منها القائلون بالاجمال احتجوا بان اليد تطلق على الكل اي العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح ولا مرجح لواحد منها على الاخر فيحصل الاجمال اجاب
بان اليد والقطع وان كانا يطلقان على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك المعاني
لان اليد ظاهر في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور مسئلة المختار ان كان لفظ استعمل تارة
فيما افاد معنى واخرى فيما افاد معنيين ولم يكن له ظهور بالنسبة الى احدهما فالمختار عند المصنف انه مجمل وذهب
بعض الاصوليين الى انه ليس بمجمل واحتج المصنف على المختار بانه اذا لم يكن ظهور لاحدهما بالنسبة الى الاخر
لم يتعين دلالته بالنسبة الى واحد منهما فيكون مجملا اذ لا معنى للمجمل الا ذلك القائلون بانه ليس بمجمل احتجوا
بوجهين الاول ان حمله على ما افاد معنيين اظهر على ما افاد معنى واحدا لان حمله على ما افاد معنيين يوجب تكثير الفائدة
وحمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اظهر اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح لانه اثبت ظهوره في المعنيين لكونه
اكثر فائدة واثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم انه ليس اثبات اللغة بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ
الموضوعة لمعنى واحد تطرق الحقيقة اكثر من الالفاظ الموضوعة لمعنيين وما هو اكثر اظهر الثاني ان اللفظ
ان اللفظ يحتمل ان يكون مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر كما في السرقة وعلى التقدير الاول يكون مجملا وعلى التقديرين الاخرين لا يكون مجملا ووقوع واحد من
اثنين اقرب من وقوع واحد معين فعدم الاجمال اقرب من الاجمال وجوابه ما مر في ادلة السابقة وهو انه اثبات
اللغة بالترجيح وانه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا مسئلة فالمجمل اذا ورد لفظ من الشارع يمكن ان يحمل
على معنى لغوي وان يحمل على حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى
الطهارة واذا هي كالصلوة الشرعية حكما ويحتمل ان يكون انه صلوة لغة لاشتماله على الدعا فقد اختلفوا فيه فذهب

طائفة الى انه مجمل وهو مذهب الغزالي وذهب طائفة الى انه ليس بمجمل وهو المختار عند المصنف واحتج عليه
بان عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعية لان الرسول عليه السلام لم يبعث لتعريف اللغة فيجب حمل اللفظ
على الحكم الشرعي لانه موافق لما هو المقصود من البعثة فلا يكون مجملا القائلون بكونه مجملا قالوا ان اللفظ
يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم يتضح دلالته على شيء منهما فيكون مجملا اجاب بانه يتضح دلالته على الحكم
الشرعي لما ذكرنا مسئلة لا اجمال اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي ومسمى شرعي غير ظهور
احدهما فقد اختلفوا فيه على اربعة مذاهب احدها انه لا اجمال فيه وهو المختار عند المصنف وثانيها انه مجمل مطلقا
وثالثها وهو مذهب الغزالي انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي فلا يكون مجملا واذا ورد في النهي
يكون مجملا ورابعها انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي واذا ورد في جانب النهي يحمل على اللغوي
فلا يكون مجملا والفرق بين المذهب الثاني والرابع ان المذهب الثاني يحمله على الشرعي سواء وقع في الاثبات
او في النهي والمذهب الرابع يحمله على اللغوي اذا كان في جانب النهي مثال ذلك في جانب الاثبات قوله عليه السلام لعائشة
حين سالها هل من غداء فقالت لا فقال اني اذا لصائم مثال ذلك في جانب النهي انه نهى عن صوم يوم النحر واحتج
المصنف على المذهب المختار بان العرف الشرعي يقتضي ظهور اللفظ في المسمى الشرعي كما تقدم فلا اجمال احتج القائل
بالاجمال بان اللفظ يصلح لهما ولا مرجح لاحدهما على الاخر فلم يتضح دلالته على واحد منهما فيكون مجملا والجواب
ما تقدم وهو انه يتضح دلالته بالنسبة الى المفهوم الشرعي احتج الغزالي بانه اذا وقع في النهي مثل لا تصوموا يوم
النحر يتعذر حمله على الشرعي والا لزم صحته لان الشرعي هو الصحيح فيكون مجملا اجاب بانه ليس معنى الشرعي
الصحيح لانه لو كان الصحيح الشرعي يلزم الاجمال في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك والتالي باطل
قطعا بيان الملازمة انه يمتنع حمل الصلوة على الشرعي لانها غير صحيحة واذا امتنع حملها على الشرعي
يكون مجملا القائل بالمذهب الرابع احتج بانه في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كصوم النحر والخمر فانه لو حمل على
الشرعي لزم صحة بيعها واذا تعذر حمله على الشرعي وجب حمله على اللغوي لان الحمل على اللغوي اولى من

لاجمال الحاجب بما تقدم من ان معنى الشرعي ليس هو الصحيح وبان ما ذكرتم يلزم ان يحمل الصلوة في قوله
دعي الصلوة على اللغوي وهو باطل لجواز الصلوة اللغوية التي هي الدعاء في الحيض **البيان والمبين**
لما فرغ من مباحث المجمل شرع في البيان والمبين البيان يطلق على ثلثة معان احدها فعل المبين اعني التبيين
وهو رفع الابهام والثاني الدليل وهو ما به يحصل التبيين والثالث المدلول وهو الاعتقاد الحاصل الذي يسع
التبيين ولاجل اطلاق البيان على المعاني الثلثة اختلفوا في تعريفه فالصيرفي اختار الاول وعرفه بانه اخراج عنه م
الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وهذا التعريف مزيف اما اولا فلانه غير جامع اذ به يخرج البيان
ابتداء ما دل على الحكم من غير سبق اجمال واشكال وهو بيان بالاتفاق واما ثانيا فلاشتمال الحد على المجاز لقوله
من حيز الاشكال الى حيز الوضوح الحيز مجاز اهل الجواهر للاعراض واما ثالثا فلاشتماله على زيادة لانه ذكر التجلي والوضوح
مع ان احدهما كاف وقال القاضي واكثر الاصوليين ان البيان هو الدليل واختار ابو عبد الله البصري الثالث وعرفه
بانه العلم الحاصل عن الدليل ثم عرف المصنف المبين بانه نقيض المجمل وهو ما يتضح دلالته ويدخل فيه الخطاب
الذي ورد مبينا ابتداء ثم المبين اما قول مفرد او مركب واما فعل سبق اجماله او لم يسبق **مسئلة** الجمهور
ذهب جمهور الاصوليين الى انه يجوز البيان بالفعل خلافا للشذوذ لنا ان البيان بالفعل واقع والوقوع دليل الجواز
واما قلنا ان البيان بالفعل واقع لان كل واحد من الصلوة والحج مجمل وبين الرسول عليه بالفعل فان قيل البيان
بالقول وهو قوله خذوا عني مناسككم وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي اجيب بان قوله صلوا وقوله خذوا يدل
على ان الفعل بيان لا انه بيان لانه لا يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج وايضا مشاهدة فعل الصلوة
والحج ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار اذ ليس الخبر كالمعاينة واذا جاز البيان بالقول فجوازه بالفعل الذي
هو ادل اولى القائلون بعدم جواز البيان بالفعل قالوا البيان بالفعل قد يطول زمانه فيلزم تاخير البيان
وهو غير جائز اجاب بان طول الزمان لا يمنع البيان لان البيان بالقول قد يطول ايضا مع انه لا يمنع
البيان ولو سلم ان البيان بالقول لا يطول لكن لا نم تاخر البيان فانه ما تاخر البيان لحصول الشروع فيه

عقيب ورود الاجمال ولو سلم تاخر البيان لكن التاخر لسلوك اقوى البيانين الذي هو الفعل وهو غير ممتنع
ولو سلم ان الفعل لا يكون اقوى البيانين لكن لا نم ان تاخر البيان مطلقا غير جائز بل تاخر البيان
عن وقت الحاجة غير جائز وفي هذه الصورة ما تاخر عن وقت الحاجة **مسئلة اذا ورد**
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما ان يكون بيانا لذلك المجمل فلا يخلو اما ان يتفقا
في البيان او يختلفا فان اتفقا فاما ان علم المتقدم منهما اولا فان كان الاول فالمتقدم بيان للمجمل
والثاني تاكيد له وان لم يعلم المتقدم فالمختار عند المصنف ان احدهما هو البيان من غير تعيين
والاخر تاكيد له وقيل ان كانا متساويين فالمرجوح يتعين للتقديم فيكون بيانا والراجح تاكيدا له
لانه لو لم يتقدم المرجوح لم يكن لوروده فائدة لان وروده اما للبيان او للتاكيد والاول باطل لان
البيان قد حصل بالاول فلا يكون الثاني مفيدا له لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا باطل لان
المرجوح لا يكون تاكيدا للراجح اجاب بانا لا نم ان المرجوح مطلقا لا يكون تاكيدا بل المرجوح المستقل
يجوز ان يكون تاكيدا فلا يلزم ذلك فيه وان لم يتفق القول والفعل في البيان كما روى انه عليه
السلام امر في القران بطواف واحد وروى انه طاف قارنا طوافين فقد اختلفوا فيه والمختار
عند المصنف ان القول هو البيان تقدم او تأخر ويحمل فعله على انه ندب او واجب مختص به لانا
ان جعلنا القول بيانا يلزم الجمع بين الدليلين والجمع بين الدليلين اولى ولو جعلنا الفعل بيانا يلزم اهمال القول
وذهب ابو الحسين الى ان المتقدم من القول او الفعل بيان فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف
الثاني واجبا وان كان المتقدم هو القول لم يكن الطواف الثاني واجبا ويلزم من مذهب ابي الحسين نسخ
الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امكان الجمع بين القول والفعل
كما ذكرنا والجمع اولى من النسخ **مسئلة المختار** اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون
اقوى في الدلالة من المبين ام لا والمختار عند المصنف ان البيان يجب ان يكون اقوى

من المبين في الدلالة وقال الكرخي يلزم المساواة بين البيان والمبين في الدلالة وقال ابو الحسين يجوز
ان يكون البيان ادنى من المبين في الدلالة واحتج المصنف على المذهب المختار بانه لو كان البيان
مرجوحا في الدلالة بالنسبة الى المبين لتم الغاء الاقوى بالاضعف في العام اذا خصص وفي المطلق
اذا قيد والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا كان عام او مطلق ثم ورد عليه مخصص او مقيد فلو كان العام
اقوى دلالة من الخاص والمطلق من المقيد وجوز تخصيص العام بالخاص الاضعف والمطلق بالمقيد الاضعف
لزم الغاء العام او المطلق الذي هو اقوى دلالة ولو كان البيان مساويا في الدلالة للمبين لزم التحكم لان
تقديم احدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح   مسئلة تأخير البيان   تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا
عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تأخير البيان من وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة فقد
اختلفوا فيه والمختار عند المصنف الجواز مطلقا وذهب الصيرفي والحنابلة والغزالي الى امتناعه مطلقا
وذهب الكرخي الى امتناعه في غير المجمل وهو ما له ظاهر غير مراد كالعام والمطلق والمنسوخ والى جوازه في
المجمل وهو ما ليس له ظاهر وقال ابو الحسين يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة في المجمل وفي غير المجمل يمتنع تأخير
البيان الاجمالي الى وقت الحاجة ولا يمتنع تأخير البيان التفصيلي فعلى هذا يجب البيان الاجمالي على الفور في
غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ
وذهب الجبائي الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه في النسخ   لنا فان لله خمسه   احتج المصنف
على جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة بامور الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول ولذي القربى فانه جعل الغنيمة مطلقا للمذكورين واثبت لذوي القربى عموما نصيبا لكل واحد   اثبت صح
من الغنيمة ولذوي القربى ما له ظاهر اريد منه من غير ذكر البيان الاجمالي والتفصيلي معه ثم بين بعد
ذلك ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما براي الامام كما هو مذهب
ابي حنيفة والفاضل ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل فان قيل لم لا يجوز ان يكون

البيان الاجمالي مقترنا به واما تأخير البيان التفصيلي احسن لم ينقل قيدا ان بيان اجمالي ولا اصل
عند نزول الآية قوله اقيموا الصلوة فان في ابتداء نزوله كان الصلوة ظاهرة في مطلق الدعاء لكن
المراد منها ذات الاركان ولم يقترن به بيان انه اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين
بعد ذلك جبريل للرسول عليهما السلام وبين الرسول عليه السلام للامة وكذلك الزكوة فانها في ابتداء
نزول قوله تعالى واتوا الزكوة ظاهرة في النماء ان المراد منها المقدار المخرج من النصاب وكذلك السرقة فان
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهرة وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن
بيان ان المراد منه المقيد ثم بين ذلك الرسول عليه المقدار الذي يجب به القطع الثالث ان جبريل عليه   بعد صح
في ابتداء الوحي نزل الى الرسول عليه وقال اقرأ فقال الرسول عليه ما انا بقارئ وكرر جبريل للثالث قال
اقرأ باسم ربك الذي خلق وهذا دليل لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب والا لم يؤخر جبريل عليه
البيان عن المرة الاولى واعترض بان الاوامر التي ذكرتم متروكة الظواهر فلا يصح التمسك بها وانما قلنا
انها متروكة الظواهر فلانه لا يمكن اجراؤها على ظواهرها لان اجراءها على الظاهر يوجب جواز تأخيرها
وجواز تأخيرها ممتنع لان الامر اما للفور او للتراخي فان كان للفور امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب
لان وقت الخطاب وقت الحاجة وان كان للتراخي يجاز الفعل في الوقت الثاني فيمتنع تأخير البيان عن ذلك
الوقت اجاب بان الامر قبل البيان لا يجب به شيء فلا يفيد قبل البيان الفور والتراخي وفائدة الامر الذي لم
يجب به شيء كثير في العرف كقول السيد لعبده افعل مطلقا لا يجب بمجرد هذا القول على العبد شيء قبل البيان
واستدل   استدل على جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة بثلثة وجوه الاول قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة والمراد منها بقرة معينة بسبب الظاهر لانها نكرة وكان المراد بها البقرة المتعينة ولم يقترن بها بيان
وانما قلنا ان المراد بها بقرة معينة لثلثة وجوه الاول ان الله تعالى عينها بعد سؤالهم عن البقرة المامور بذبحها   المتأخر عن الخطاب بذبحها صح
ولو لم تكن البقرة معينة لم يكن للسؤال والجواب معنى الثاني ان البقرة لو لم تكن معينة لكان المامور بها في آخر الثلثة

متحدة والتالي باطل لانهم لم يؤمروا متحدة بيان الملازمة ان المامور بها غير الفائتة معينة وهي لا ساة
لا ان غير معينة فيكون المراد بها غير الفائتة متحدة والثالث ان المامور بها لو كانت غير معينة لما طابقت
المامور بها الماذبح لان البقرة المذبوحة معينة والتالي باطل بدليل مطابقة المامور بها المذبوح اجاب
المصنف عنه بمنع التعين بل ثم تاخر بيان والدليل على عدم التعين من لفظه وجوه الاول ان البقرة المامور بها
غير معينة لقوله تعالى ان يذبحوا بقرة فانها نكرة والنكرة غير معينة بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل فلا يجوز
القول به الثاني قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة لاجزاهم ولكنهم شددوا في السؤال فشدد الله عليهم وذلك
دليل على ان البقرة غير معينة لان طلب زيادة البيان ليس تشديدا الثالث ان البقرة لو كانت معينة لما
عنفهم الله تعالى على طلب البيان لان طلب البيان موجب استحقاق المدح والتالي باطل لقوله تعالى وما كادوا
يفعلون الثاني قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم غير مراد
وتاخر بيانه الذي هو المخصص لانه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فلما جاء الرسول قال
اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عليه السلام في الجواب ثم نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخصصت بها الآية الاول اجاب بان الآية الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فح
لا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم مخصصا وبيانا لذلك العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض ويدل
انه عليه السلام لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل هذا مع ان ما نقل
عن ابن الزبعرى وكونه سبب النزول الآية خبر من باب الآحاد فلا يعول عليه في المسائل العلمية الثالث ان تاخير
البيان لو كان ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين اما ان يعلم ذلك بضرورة او بنظر
وكل منهما منتف اجاب عنه بالمعارضة بانه لو كان جائزا لجوازه اما ان يعلم بضرورة او بنظر وكل منهما
منتف المانع بيان الظاهر احتج من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر اريد غيره
بوجهين الاول ان التاخير لو جاز لكان اما الى مدة معينة او الى الابد والاول يوجب التحكم لان الغرض من

الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على السواء فلو عين زمانا للبيان لزم التحكم ولم يقل به احد والتالي
ايضا باطل لانه حينئذ يلزم جواز تاخيره الى ما لا يتمكن المكلف من معرفته فلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال اجاب
بان تاخير البيان الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم فان نسبة البيان والافهام الى
وقت التكليف اولى الثاني لو جاز تاخير البيان لكان الشارع مخاطبا بالخطاب والتالي باطل اما الملازمة
فلانه مخاطب والخطاب يستلزم الافهام والا لكان الخطاب عبثا واما انتفاء التالي فلانه ان كان مفهما للظاهر
والظاهر غير مراد يلزم ايقاع المكلف في الجهل لان افهام ما هو غير مراد يوجب الايقاع في الجهل وهو
باطل وان كان مفهما لغير الظاهر ولا طريق الى افهامه لانه لم يتبين بعد والافهام بلا طريق اليه متعذر
اجاب بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ لان المنسوخ ظاهر في
الدوام ولم يكن النسخ مذكورا معه وجواز تاخير النسخ عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق واما التفصيلي
فلانه اريد افهام الظاهر لكن لا على سبيل القطع بل مع تجويز التخصيص عند الحاجة وعلى هذا لا
يلزم الجهالة لعدم القطع ولا الاحالة من جهة التعذر لانه اريد افهام الظاهر قوله
عبد الجبار تاخير بيان المجمل يخل لانه يخل بفعل العبادة في وقتها لجهل الصفة بخلاف النسخ واجيب بان
وقتها وقت بيانها قال لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده واجيب بانه يفيد
انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الآخر وقال تاخير بيان التخصيص يوجب الشك
في كل شخص بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان اجدر
اقول احتج عبد الجبار على امتناع تاخير بيان المجمل بخلاف النسخ بان تاخير بيان المجمل يخل بفعل
العبادة في وقتها لان المكلف لا يتمكن من الاتيان بها للجهل بصفتها لان صفتها انما تعلم بالبيان بخلاف تاخير بيان
النسخ فانه لا يخل بفعل العبادة في وقتها لان صفتها معينة اجاب بان وقت العبادة هو وقت بيانها لان
وقت الامر بها وصفة العبادة معلومة وقت البيان فلا يلزم الاخلال بفعل العبادة في وقتها واعلم

ومنه نظر وهو ان يقول
هذا النقض انما يصح ان
لو كان هذا القائل قائلا
بجواز النسخ وتاخير
النسخ عن وقت الخطاب
وليس كذلك كما صرح
به ان رحمه الله في شرحه
من مذهب هذا القائل
في صدر المسألة

على مذهب الاكثر بانه لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها والتالي باطل بيان الملازمة
ان الاستقراء دل على ان اكثر العمومات المعمول بها حال لا يقطع الناظر باستقامة مخصص بل غايته عدم الوجدان بعد
البحث وعدم الوجدان بعد البحث لا يفيد القطع بانتفائه حال العامل القطع بانتفاء المخصص ممكن لان ما كثر
البحث فيه من العلماء ولم يطلعوا على المخصص يفيد العادة فيه القطع بعدم المخصص والا اي وان لم يكثر
البحث فيه من العلماء فبحث المجتهد يفيد القطع بانتفاء المخصص لانه لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه
المجتهد عند البحث لاستحالة ان لا ينصب الله دليلا او ان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب عليه
الدليل عبثا ومنع بانا لا نسلم ان ما كثر فيه البحث من العلماء يفيد القطع والى هذا المعنى اشار بقوله
ومنعا وسند المنع ان المجتهد قد يجد من المخصصات ما يرجع به عن الحكم بالعموم ولو كان القطع
حاصلا لما رجع الظاهر الى لما فرغ من مباحث البيان والمبين شرع في الظاهر والمأول
والظاهر لغة الواضح واصطلاحا ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط قوله
ما دل جنس يشمل النص والظاهر والمجمل والمأول وقوله ظنية يخرج النص لان دلالته قطعية
والمجمل لان دلالته ليست بواحدة ولا مرجوحة والظنية هي الواحدة والمأول لان دلالته موهومة
مرجوحة وقوله اما بالوضع او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي عند وجود القرينة
فانه وان كانت دلالته على المفهوم المجازي راجحة بالنسبة الى دلالته على المفهوم الحقيقي لكنه لا يكون
ظاهرا لان دلالته ليست بوضعه ولا عرفيه والتأويل في اللغة من آل يؤول اذا رجع وفي الاصطلاح
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فبقوله الظاهر احترز عن حمل النص على معناه وحمل المشترك على احد
معنييه فانه لا يسمى تاويلا وبقوله المحتمل احترز عن حمل الظاهر على معنى غير محتمل وبقوله المرجوح
احترز عن حمل الظاهر على معناه الراجح وهذا التعريف يشمل التأويل الصحيح والفاسد وان اردت
تعريف التأويل الصحيح فقل تزيد على ما ذكره قولك بدليل يصيره راجحا فقوله بدليل والمراد به مطلق الدليل

الشامل للقطعي والظني احتراز عن التأويل بغير دليل فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا
اي يصير الطرف المرجوح راجحا على مدلوله الظاهر احتراز عن التأويل بدليل لا يصير طرف المرجوح
راجحا فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وعرف الغزالي بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر
ويرد على هذا التعريف ان الاحتمال شرط التأويل لا نفسه لان الاحتمال الدلالة المرجوحة لا نفسه
ويرد ايضا على عكس هذا التعريف التأويل المقطوع به لخروجه عن التعريف لانه لم يصر بالدليل اغلب
من الظاهر بل صار قطعيا ولما كان الظاهر اكثر استعمالا في الظهور والتأويل اكثر استعمالا في المأول
تعرض المصنف لتفسير الظاهر دون الظهور وفي التأويل فعل بالعكس اي تعرض لتفسير التأويل دون المأول
وقد يكون قريبا التأويل على ثلثة اقسام قريب فيترجح الطرف المرجوح بادنى دليل القرينة
مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اذا عزمتم وبعيد فيحتاج الى دليل
اقوى ليترجح لبعده ومتعذر فيرد ولا يقبل ولما تعذر الضابطة الذي تتميز بها التأويل القريب عن التأويل
البعيد لان القرب والبعد من الامور الاضافية اذ رب قريب بالنسبة الى شيء بعيد بالنسبة الى غيره اورد
المصنف امثلة للتأويل البعيد لينبه المتعلم بها على معنى البعيد ومنه تعرف القريب والمتعذر
فمن البعيد اعلم ان مذهب الشافعي ومالك ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة اسلمن معه اولا وهن كتابيات وسواء نكحهن معا او على الترتيب فله ان يختار اربعا من غير تجديد نكاحهن
ويدع الباقيات لقوله عليه السلم امسك اربعا وفارق سائرهن فانه امر بالامساك وهو ظاهر في استدامة
النكاح وقوله اربعا عام يتعين فلهذا يكون الزوج بالخيار في اختيار اي اربع شاء وذهب ابو حنيفة الى ان
الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة فان وقع نكاحهن معا بطل نكاح جميعهن وان وقع على الترتيب
بطل ما بعد الاربع قياسا على المسلم واول هذا الحديث تارة بانه اراد بالامساك ابتداء نكاحهن
فقوله امسك اربعا اي ابتدا نكاحهن وقوله فارق سائرهن اي لا تنكحهن واخرى بان امر الزوج

نكحهن

باختيار اوائل النساء فيكون معنى قوله امسك اربعا اى امسك من اوائل النساء وذكر المصنف لبعد
هذا التأويل وجهين احدهما انه يبعد عادة ان يخاطب متجدد في الاسلام بمثل هذا الخطاب من غير بيان
شرائط النكاح مع ان الحاجة ماسة الى معرفتها لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه جدد النكاح
ولو كان معناه تجديد النكاح لكان الظاهر من حال المامور امتثال امره عليه السلم   واما تأويلهم
هذا ايضا فأوله الحنفية بانه ولو المذكورين للمعنى المذكور وانما هو ابعد من الاول لان المنافي للتأويل
المذكور في الاول هو الامر الخارج عن اللفظ وهو شهادة الحال وهنا قد انضم الى شهادة الحال مانع لفظا
وهو قوله عليه السلم ايتهما شئت فان تجدد وقوع نكاحهما على الترتيب تعين الاول فلا اختيار ولفظ
ايتهما شئت يأباه   ومنها قولهم   ذهبت الحنفية الى انه لا فرق بين اطعام ستين مسكينا وبين
اطعام مسكين واحد ستين يوما لان المقصود دفع حاجة المسكين ودفع حاجة ستين مسكينا يوما
كدفع حاجة مسكين واحد ستين يوما فاولوا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين
مسكينا وهذا التأويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدوم الذى هو طعام مذكورا لكونه مفعولا للاطعام
وجعلوا المذكور الذى هو قوله ستين مسكينا عدما لانهم لم يجعلوه مفعولا مع امكان قصد الرسول اعلم
العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن وهذا لا يحصل للواحد   ومنها قولهم
تأول الحنفية ان المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير والحاجة كما تندفع بالشاة تندفع بالقيمة
قوله عليه السلم في اربعين شاة شاة اى قيمة شاة وهذا التأويل ابعد مما تقدم لان تقدير اطعام ستين مسكينا
لا يبطل حكم ما دل عليه اللفظ ظاهرا اذ لا منافاة بين ايجاب اطعام طعام ستين مسكينا وبين ايجاب
اطعام ستين مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كانت الشاة واجبة كانت الشاة بعينها واجبة   قيمة ح
وكل معنى اذا استنبط من حكم اى كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الحكم اى لا يصح
يكون باطلا لان بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع   ومنها حملهم امرأة   اعلم ان الحنفية

اولوا

اولوا قوله عليه السلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل تأويلا بعيدا وهو
انهم حملوا ايما امرأة على الصغيرة والامة والمكاتبة مع اجراء قوله باطل على ظاهره واما حمل قوله باطل على
انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولى عليها اذا زوجت من غير كفو مع اجراء قوله ايما امرأة
على ظاهر عمومه وانما اولوا هذا الحديث بأحد التأويلين لان المرأة مالكة لبضعها حتى يكون رضاها هو
المعتبر فكان نكاحها بغير اذن وليها كبيع سلعة فان قيل لو كانت مالكة لبضعها لما كان لاعتراض الولى
وجه اجيب بان الوجه في اعتراض الولى دفع النقيصة ان كانت وهى ان يكون قد زوجت نفسها
من غير كفو وانما كان هذا التأويل بعيدا لان التأويل به ابطل ظهور قصد التعميم المستفاد من تمهيد
اصل وهو وضع الالفاظ العامة مع ظهور ايّ مؤكدة بما للمبالغة في العموم لان زيادة ما على اى
الى م
للتأكيد للاستغراق وايضا تكرر لفظ الباطل دل على ان المراد هو البطلان حقيقة لا ما يؤول اليه البطلان
وحمل القائل لهذا التأويل هذا الحديث على نادر بعيد كاللغز لمنافاته وبعده عن الفهم ولا يليق بالشارع
ان يخاطب بمثل هذا الخطاب مع امكان قصد النبى منع استقلال المرأة بالغة حرة او غيرها فيما لا يليق
لها من العادات وهو النكاح واعلم ان قول المصنف بسبب تمهيد اصل متعلق بقوله بظهور قصد
التعميم وقوله مع ظهور اى متعلق بقوله تمهيد اصل وقوله وحمله عطف على قوله وابطل
ومنها حملهم   ومن التأويلات البعيدة للحنفية حملهم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل على القضاء والنذر لانه يصح عندهم صحة الصوم بنية غيره من النهار لما لم يكن قضاء ونذرا
ووجه بعد هذا التأويل ان قوله لا صيام نكرة في سياق النفى فيكون ظاهرا في العموم وصوم النذر والقضاء
نادر بالنسبة الى الصوم لا على المكلف في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر كاللغز لمنافاته
علم
وبعده عن الفهم فان قيل المانع من حمل اللفظ على الظاهر متحقق فيكون التأويل المذكور صحيحا اجيب بانه
ان صح مانع من حمل اللفظ على الظاهر فليطلب تأويل لا ما هو كاللغز   ومنها حملهم

ومن التأويلات البعيدة للحنفية حمل قوله تعالى ولذي القربى في قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله
خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقراء منهم لأن المتعرض في الخمس سد الخلة ولا خلة مع الغنى
فحكموا بحرمان الأغنياء منهم ووجه بعد هذا التأويل أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب
لاستحقاقهم وإن كان مع الغنى لأن إضافة الخمس إلى ذوي القربى بلام التمليك يشعر بأن علة الاستحقاق
القرابة تعظيما لشأنها وبيانا لشرفها وعد بعضهم حمل مالك قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين
إلى آخره على بيان المصرف ولم يوجب تفرقة الزكوة على كل واحد من الأصناف الثمانية بل جوز إعطاء
كل الزكوة إلى واحد من الأصناف وعد بعضهم هذا التأويل من التأويلات البعيدة لأن إضافة
الصدقات إلى الأصناف المذكورين وعطف بعضهم ~~هذا التأويل من~~ على البعض بواو التشريك
يقتضي وجوب الاستيعاب فالحمل على بيان المصرف صرف عن ظاهر اللفظ من غير أن يكون قرينة
صارفة فيكون بعيدا ثم قال المصنف ليس هذا التأويل من التأويلات البعيدة لأن سياق الآية التي قبلها
يدل على ذلك فإن الله تعالى قبل هذه الآية قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا
منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا
الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون وذلك يشتمل على الرد على اللامزين
الرسول في الصدقات في رضاهم في إعطائهم وسخطهم في منعهم ولما رد عليهم ذكر مصارف
الصدقات ليبين أنه لا يعطيها الرسول إلا لمستحق   المفهوم الدلالة   الدلالة ينقسم إلى منطوق
وإلى مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق مثل تحريم التأفيف فإن قوله تعالى ولا تقل لهما أف
دل عليه في محل النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق مثل تحريم الضرب فإن
قوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل عليه لكن لا في محل النطق والمنطوق صريح وغير صريح فالصريح ما وضع
له اللفظ وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم مما وضع له اللفظ وغير الصريح لا يخلو إما أن يقصده المتكلم

أولا فإن قصد به وتوقف صدق المتكلم عليه أو توقف الصحة العقلية عليه أو توقف الصحة
الشرعية عليه يسمى دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضاء مثال ما توقف صدق المتكلم عليه قوله
عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ الخطأ وهو
حكم الخطأ مقصود منه ويتوقف صدقه عليه ومثال ما يتوقف عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسأل
القرية فإن ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ القرية وهو الأهل مقصود منه ويتوقف الصحة العقلية
عليه لأن السؤال عن القرية غير صحيح عقلا ومثال ما يتوقف عليه الصحة الشرعية قولك للغير أعتق عبدك
عني على ألف فإنه يستدعي التمليك لتوقف العتق عليه شرعا فالتمليك لازم للمعنى الذي وضع لفظ أعتق
عني وهو مقصود ويتوقف الصحة الشرعية وإن لم يتوقف أحد هذه الثلثة عليه بل يلزم مما وضع له اللفظ
واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل الملفوظ به لكان الإتيان به بعيدا من الشارع فتنبيه
وإيماء نحو سياقه في باب القياس وإن لم يقصد المتكلم ما لزم مما وضع له اللفظ لكن يحصل بالتبعية فدلالة
اللفظ عليه دلالة إشارة مثل قوله عليه السلام النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن
قال تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود من هذا القول بيان أكثر الحيض وأقل الطهر
ولكنه لزم منه أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وأقل الطهر كذلك لأن ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان
نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد خمسة عشر يوما لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين دل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وإن لم يكن مقصودا
من اللفظ ظاهرا وكذلك قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم يلزم منه جواز
الإصباح جنبا وإن لم يكن مقصودا لأنه من باشر آخر الليل لا بد وأن يتأخر غسله إلى النهار فيلزم
جواز الإصباح جنبا وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر يدل على جواز الإصباح جنبا لأنه يدل على

جواز اسناد الى المباشر الى طلوع الفجر يلزم ما ذكرنا ثم المفهوم لما فرغ من المنطوق شرع في
المفهوم وهو ينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة فالاول اي مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت
موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه مثال مفهوم الموافقة تحريم
الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق لحكم
المفهوم في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وكفهم تاديه ما دون القنطار من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
وكفهم عدم تاديه ما زاد على الدينار من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك والقنطار
المعيار ونقل عن معاذ بن جبل رضي الله عنه انه قال هو الف ومائتا اوقية وقال هو مائة وعشرون رطلا
وقال مل مسك الثور ذهبا والمسك بالفتح الجلد والمثال الثالث من قبيل التنبيه بالاعلى على الادنى
والاول والثاني من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك اي ولاجل ان دلالة الملفوظ على المفهوم
مع التنبيه بالاعلى على الادنى او بالعكس كان الحكم في غير الملفوظ اي المسكوت اولى من الحكم في الملفوظ
ويعرف الحكم في محل السكوت بمعرفة المعنى المقصود من الحكم في محل النطق وان ذلك المعنى اشد مناسبة
للحكم في محل السكوت ومن ثم اي ومن اجل توقف معرفة الحكم في محل النطق وكونه اشد مناسبة للحكم
في السكوت قال قوم هو قياس جلي واحتج المصنف على انه ليس بقياس بوجهين احدهما انا نقطع بفهم
المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا الثاني انه لو كان قياسا لم يندرج
اصل هذا تحت الفرع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان اصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل قول القائل لا تعطه ذرة فانه يفهم منه منع اعطاء ما فوق الذرة والذرة مندرجة
فيما فوقها القائلون بكونه قياسا قالوا لولا المعنى المشترك بين المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم
ولا معنى للقياس الا هذا لكنا اجاب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم حيث

السكوت على معرفة المعنى في محل ...

اللغة

اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ
ثم اي ومن اجل انه ليس بقياس قال بعض النافي للقياس بمفهوم الموافقة ينقسم الى ما يكون قطعيا
والى ما يكون ظنيا والقطعي ما لا يتطرق اليه احتمال مثل الامثلة المذكورة والظني بخلافه كقول الشافعي في
كفارة قتل العمد فان الله تعالى اوجب الكفارة في قتل الخطا كقوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير
رقبة مؤمنة فان هذا وان دل على وجوب الكفارة في العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس بقطعي
لانا لا نقطع بان وجوب الكفارة في الخطا معلل بالمؤاخذة لجواز ان يكون وجوب الكفارة على الخطا
انما هو لاجل ان يكفر ذنبه وح لا يلزم وجوب الكفارة في العمد لان العمد فوق الخطا ولا يلزم من كون الكفارة
رافعة لاثم الادنى كونها رافعة للاثم الاعلى وكذلك قول الشافعي في كفارة اليمين الغموس وهو ان يحلف على
الماضي كاذبا مع علمه بالحال كقوله والله لا اكلت مع علمه بالاكل وانما سميت الغموس لانها تغمس صاحبها
في الاثم وانما اوجب الشافعي الكفارة فيها نظرا الى انها اولى بالكفارة من غير الغموس مفهوم المخالفة
مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو على عشرة اقسام
ذكر المصنف منها اربعة لكونها اقويها الاول مفهوم الصفة وهو ان يكون اللفظ عاما مقيدا بصفة خاصة
مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة والثاني مفهوم الشرط وهو ان يكون الحكم على الشي مقيدا بالشرط
مثل قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الثالث مفهوم الغاية مثل قوله تعالى فلا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره الرابع مفهوم العدد وهو ان يعلق الحكم على عدد خاص مثل قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
وشرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه لانه لو ظهر اولوية في المسكوت عنه او
مساواة لكان مفهوم موافقة وايضا شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال الربائب ان يكون في حجور ازواج الامهات فذكر هذا
الوصف لكونه اغلب لا ليدل على نفي التحريم عما عداه وكقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا

الخاطر

جناح عليهما فيما افتدت به فانه يفيد جواز الخلع بالشقاق لكون الخلع عند الشقاق بحسب
الاغلب وكقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان الاغلب
ان المراة لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي وامتناعه من تزويجها فتقييد نكاح المراة
بقوله بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانه اذا نكحت باذن وليها فنكاحها
ايضا باطل وشرط ايضا ان لا يكون واردا في جواب سؤال سائل اذا سئل عن سائمة الغنم
فاجيب في سائمة الغنم زكوة وشرط ايضا ان لا يكون واردا لحادثة حدثت مثل ما اذا مر بشاة
ميمونة فقال دباغها طهورها وايضا ان لا يكون لتقدير جهالة المخاطب بان لا يعلم المخاطب وجوب زكوة
السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان التخصيص ح لا يكون
لنفي الحكم عما عداها وايضا ان لا يكون لدفع خوف مثل ما اذا قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول
الوقت جاز ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فانه اذا
تحقق الباعث على التخصيص لا يكون مفهوم المخالفة حجة فاما مفهوم الصفة فاختلف الائمة
في مفهوم الصفة فذهب الشافعي واحمد والشيخ ابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وكثير من العلماء الى ان
تعليق الحكم على احدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها مثل قوله عليه السلام في سائمة
الغنم زكوة فان تعليق وجوب الزكوة على الغنم المقيد بوصف السائمة يدل على نفي وجوب الزكوة
عما عدا السائمة وذهب ابو حنيفة والقاضي وحجة الاسلام والمعتزلة الى انه لا يدل وفرق ابو عبد الله
البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة او للتعليم مثل قوله اذا
اختلف المتبايعان فتحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان
الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي ما عداه والا اي وان لم يكن ورود الخطاب
لشيء مما ذكرنا من الامور الثلثة فلا يدل على نفي ما عداه المثبتون المثبتون اي القائلون بان تعليق الحكم

على احدى صفتي الذات يدل على نفيه عما عداها لغة احتجوا بانه لو لم يدل تعليق الحكم على احدى صفتي
الذات على نفيه عما عداها لغة لما فهم اهل اللغة ذلك والتالي باطل اما الملازمة فلان اهل اللغة لا
يفهمون من اللفظ ما لا يدل اللفظ عليه لغة واما بيان انتفاء التالي فلانه قال ابو عبيدة في قوله عليه السلام لي
الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذلك قال ابو عبيد
في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم مثل ما قاله في الخبر المتقدم ففهم من تعليق الحكم على احدى صفتي الذات نفيه عما
عداها وهو من ائمة اللغة واللي المطل والواجد الغني والمراد باحلال عقوبته حبسه وباحلال عرضه
مطالبته به وقيل لابي عبيدة في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا المراد بالشعر
الهجاء وهجاء الرسول فقال ابو عبيد لو كان المراد من الشعر الهجاء لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليل الهجاء
كذلك فالزم ابو عبيد من تعليق الصفة نفي الحكم عما عداها وانما قال من تعليق الصفة لان هاهنا لم يشتد اسم
عام بصفة كما في الغنم لكن لما قيل لابي عبيد ان المراد من الشعر الهجاء قدر الامتلاء صفة للهجاء حتى كانه
قيل الهجاء الذي على شبه الجوف وقال الشافعي بمفهوم الصفة وهما اي الشافعي وابو عبيد عالمان بلغة العرب والظاهر
انهما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا والنافون للمفهوم قالوا ان الشافعي وابا عبيد فهما المفهوم على اجتهادهما لانهما
وان كانا من ائمة اللغة الا انهما في درجة الاجتهاد فلعلهما قد يكون مستندا الى الوضع وقد يكون مستندا
الى الاجتهاد فح لا يجب قبول قولهما اجاب المصنف بان اللغة يثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح في
اللغة المثبتة بقولهم جواز ان يكون باجتهادهم لان احتمال الاجتهاد مرجوح واحتمال الاسناد الى
الوضع ظاهر راجح والمرجوح لا يقدح في الراجح وعورض بمذهب الاخفش فانه نقل ان مذهب الاخفش
ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات لا يدل على نفي ما عداها اجاب المصنف بان هذا لا يصلح ان يكون
معارضا لما ذكرنا لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش كما ثبت خلافه عن الشافعي وابي عبيد
ولو سلم ثبوت هذا المذهب عن الاخفش كثبوت مذهبهما لكن ما ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد ارجح

لانها افضل ولو سلم عدم رجحانها فالدليل الذي ذكرناه راجح على الدليل الذي ذكر بها لان دليلنا مثبت ودليلكم ناف والمثبت اولى من النافي والقائلون بدلالة هذه حجة اخرى على ان مفهوم الصفة حجة وتوجيهه ان يقال لو لم يدل تعليق الحكم باحدى صفتي الذات على نفيه عما عداها لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة والتالي باطل اما الملازمة فلان الغرض انه لو ثبت التخصيص من الامور المتقدمة معدوم والاصل عدم غيره واما انتفاء التالي فلان تخصيص آحاد البلغاء ممتنع ان يكون لغير فائدة فتخصيص الشارع احرى واولى بان لا يكون لغير فائدة واعترض على هذه الحجة اربعة وجوه من الاعتراض الاول ان هذا الدليل يرجع الى اثبات الوضع اي دلالة المنطوق على المفهوم لغة بما فيه الفائدة لانكم قلتم لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الوصف فيكون اللفظ موضوعا له لغة ولا يثبت الوضع بالفائدة اجاب بوجهين الاول انه لا نم انه اثبت الوضع بالفائدة بل اثبت بالاستقراء فانا نعلم بالاستقراء انه اذا لم يكن للفظ سوى فائدة واحدة تعينت تلك الفائدة لكونها مرادة من اللفظ الثاني انه يثبت دلالة التنبيه بالاستنباط واتفاقا فانا قد بينا في اقسام الصريح انه اذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن لتعليله استبعد ذكره معه يكون ذلك المعنى علة له فاثبات دلالة المفهوم جاز لعين لزوم الامتناع في كلام الشارع اولى الاعتراض الثاني ان الدليل الذي ذكرتم منقوض بمفهوم اللقب لان الدليل بعينه قائم فيه بان يقال تخصيص الاسم بالحكم لا بد فيه من فائدة ولا فائدة سوى نفيه عما عداه لان الغرض ان الفوائد المتقدمة منتفية ومفهوم اللقب مردود بالاتفاق اجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فان فائدة تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام لانه لو اسقط لاختل الكلام فلا يتحقق مقتضى المفهوم فيه لان مقتضى المفهوم تعين الفائدة المذكورة ولم تتعين الفائدة المذكورة لتحقق فائدة اخرى وهو حصول الكلام بخلاف مفهوم الصفة فان حصول الكلام لا يكون فائدة لتخصيصها بالذكر فانه لو اسقطت الصفة لم يختل الكلام فلم تتحقق للتخصيص فائدة سوى الفائدة المذكورة فيتحقق مقتضى المفهوم فيه والاعتراض

الثالث ان يقال لا نم انه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن للتخصيص فائدة لم لا يجوز ان يكون فائدة ذكر الصفة شمول دلالة اصل الوصف وصفا له على افراد المتصفة بتلك الصفة حتى لا يتوهم تخصيص بعض الافراد بالحكم دون بعض باصل الوصف وصفا له اجاب بان هذه الفائدة فرع العموم اي هذه الفائدة انما تحصل اذا كان الاسم المقيد بالصفة عاما ولا قائل بعموم مثل هذا الاسم ولئن سلم العموم في بعض الصور فنخرج تلك عن محل النزاع لانه ح يكون التخصيص فائدة غير المخالفة في الحكم والغرض انه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة في الحكم فيكون غير المفروض الذي هو محل النزاع الاعتراض الرابع انا لا نم انه لا فائدة للتخصيص سوى المخالفة للحكم لم لا يجوز ان يكون فائدة التخصيص ثواب الاجتهاد بالقياس فيه فان تخصيص الوصف بالذكر مشعر بعليته فيجتهد المجتهد ويثبت الحكم في صورة اخرى فيحصل ثواب الاجتهاد اجاب بانه ان ثبت المساواة بين الفرع والاصل في الوصف يخرج عن محل النزاع اذ النزاع انما وقع فيما لا يكون غير المنطوق مساويا للمنطوق في علة الحكم وان لم تثبت المساواة بينهما في الوصف اندرج فيما لا فائدة له سوى المخالفة في الحكم لانتفاء القياس واستدل لو لم يكن استدل على ان تخصيص الصفة بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها بان ذكر الوصف لو لم يكن للحصر لزم اشتراك افراد المنطوق مثل افراد السائمة وافراد المفهوم مثل افراد المعلوفة في الحكم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا واسطة بين الحصر والاشتراك فاذا انتفى الاول يثبت الثاني اجاب بانه ان اراد بالحصر حصر السائمة اي اختصاصها بهذا الوصف من الغنم وعدم مساواة المعلوفة فليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص السائمة به وان اراد بالحصر حصر ايجاب الزكوة في السائمة ونفيه عن المعلوفة فالملازمة ممنوع قوله اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك قلنا ممنوع اذ النزاع في دلالة اللفظ على نفي ما عدا المذكور ولا يلزم من عدم الدلالة على النفي الدلالة على الاشتراك لجواز ان لا يدل على واحد من الحصر والاشتراك الامام لو لم يفد استدل الامام الحرمين على ان تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر بانه لو لم يفد تخصيص الوصف بالذكر الحصر لم يفد اختصاص الحكم بالوصف

المذكور دون غيره والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة لان معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر
واما بطلان التالي فلان فائدة اختصاص الحكم بالوصف المذكور دون غيره معلومة واشار الى ذلك
ابطال التالي بقوله والفائدة معلومة اجاب بان هذا مسلم لكن لا يلزم فائدة ان عني بالحصر حصر لفظ
السائمة اي اختصاصها بهذا الصنف وعدم تناوله للمعلوفة فليس محل النزاع اذ لا نزاع في
اختصاص السائمة به وان عني بالحصر حصر الحكم المتعلق بالسائمة اي اختصاصه بالسائمة ونفيه عما
عداها فالملازمة ممنوعة قوله لان معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر قلنا لا نسلم ان معنى
الاختصاص به دون غيره دلالته على وجوب الزكوة فيه وعدم دلالته على وجوب الزكوة
فيما عداه ولا دلالة على الحصر اذ لا يلزم من دلالته على وجوب الزكوة فيه وعدم دلالته على وجوب
الزكوة فيما عداه انحصار الحكم في المذكور ونقض هذا الاستدلال بمفهوم اللقب فانه يجري بعينه
فيه ومفهوم اللقب باطل بالاتفاق قوله استدل ايضا ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء لنفرت منه الشافعية ولولا ذلك اي لو لم يكن تخصيص
الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما نفرت الشافعية اجاب بانا لا نسلم ان نفرتهم الا لفهم
لاجل ان تخصيص الحنفية بالحكم يدل على نفيه عن الشافعية بل النفرة من تركهم على الاحتمال فان
تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال او لكن يوجب
النفرة كما ان تقديم الحنفية على الشافعية يوجب النفرة او النفرة لتوهم المعتقدين ذلك اي لتوهم الشافعية
لتوهم ان المعتقدين مفهوم الصفة يعتقدون انهم ليسوا ائمة فضلاء قوله
واستدل ايضا على تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بانه لما نزل حق
اقاربه الرسول عليه السلام قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال الرسول عليه السلام
والله لازيدن على السبعين ففهم الرسول عليه السلام ان ما زاد على السبعين بخلافه فلو لم يكن تخصيص الوصف

بالذكر

بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما فهم الرسول عليه السلام ذلك ولا يمكن منع هذا الدليل من جهة عدم صحته
كما منعه بعض لان هذا الحديث صحيح اجاب بانا لا نسلم ان الرسول عليه السلام فهم ان ما زاد على السبعين
بخلافه لكن لان هذه الاية مبالغة في الاستغفار وان كان كثيرا لا يفيد الغفران فقسنا وما اتى السبعين
وما فوقه في عدم الغفران بها وانما قال الرسول عليه السلام والله لازيدن على السبعين استمالة للقلوب لاجابتهم
لا لفهمه ان ما زاد على السبعين بخلافه او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين باق على اصله بالزيادة
في الجواز لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين قبل نزول الاية ثابت فلم يفهم الرسول عليه السلام
جواز وقوع المغفرة بما زاد على السبعين من تخصيص السبعين بالذكر قوله
استدل الشافعي ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بسؤال يعلى ابن امية
لعمر ما لنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال انما
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر ويعلى ابن امية من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال
عدم الخوف واقرهما الرسول عليه السلام على ذلك الفهم ولو لم يدل تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه لما فهماه
ولما اقرهما الرسول عليه السلام على ذلك الفهم اجاب بانه يجوز ان يكون تعجبهما من جواز القصر حال الامن لاجل استصحابهما
وجوب الاتمام حالة الامن فلا يتعين ان يكون فهمهما وجوب الاتمام حال الامن من تخصيص القصر بحال الخوف قوله
استدل على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بان فائدة القول
به اكثر من القول بنفيه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق ويدل على عدمه في المسكوت
عنه وما هو اكثر فائدة كان اولى بتكثير الفائدة قال المصنف هذا الدليل انما يتوجه على من يجعل تكثير الفائدة
دالا على الوضع اي طريقا مثبتا لوضع اللفظ لمعنى ولا يتوجه على من لم يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقيل
هذا الدليل سقيم لان فيه دورا لان دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تكثير الفائدة لان دلالته يتوقف

على الوضع والوضع يتوقف على تكثير الفائدة لكون الوضع معللا بتكثير الفائدة وبالعكس اى تكثير الفائدة
يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم لان تكثير الفائدة انما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم فيكون
دورا اجاب عنه بعضهم اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فبان يقال لو صح هذا الدليل لزم الدور
في كل موضع بان يقال دلالة اللفظ يتوقف على الوضع والوضع يتوقف على الفائدة لان اللفظ انما
وضع للفائدة بدلالة اللفظ يتوقف على الفائدة والفائدة يتوقف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ
دالا لم يتحقق الفائدة فيكون دورا واما التفصيلي فبان يقال دلالة اللفظ على المفهوم يتوقف على
تعقل تكثير الفائدة لا على حصول تكثير الفائدة وتعقل تكثير الفائدة لا يتوقف على الدلالة بل حصول
تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة فلا يلزم الدور قوله

استدل ايضا على ان حكم المسكوت عنه لو لم يكن مخالفا لحكم المنطوق لم يكن السبع في قوله عليه السلام يكن به
طهورا اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرا وكذلك لم يحرم الخمس في قوله عشر
خمس رضعات يحرمن محرمة والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا لم يدل تخصيص الخمس والسبع بالذكر
على عدم الحكم فيما دونهما يحصل الطهارة بما دون السبع والتحريم بما دون الخمس فلا يحصل الطهارة بالسبع ولا
التحريم بالخمس والا لكان تحصيلا للحاصل ولم يتعرض المصنف لجوابه قيل في جوابه انه لا يلزم من عدم دلالة
السبع على نفي الطهارة فيما دونها وعدم دلالة الخمس على نفي التحريم عما دونها ان يكون ما دون السبع مطهرا
وما دون الخمس محرما لجواز عدم ثبوت الطهارة فيما دون السبع وعدم التحريم بما دون الخمس بدليل آخر

النافون اى القائلون بان تخصيص الصفة بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداها

تمسكوا باربعة وجوه الاول انه لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت بدليل اذ الحكم
ثبوت الشيء من غير دليل باطل والتالي لازم الانتفاء لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل اذ لا
مجال للعقل في الدلالات الوضعية والثاني ايضا باطل لان النقل اما ان يكون متواترا او احادا ولا يفيد

الا الظن والظن غير معتبر في اثبات اللغة والتواتر غير متحقق والا لم يقع الخلاف اجاب بمنع اشتراط
التواتر فانا نقطع بقبول الاحاد في اثبات اللغة كنقل الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه الثاني
لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت في الخبر والتالي باطل اما الملازمة فلكون
كل منهما كلاما مقيدا بالوصف واما بطلان التالي فلانا نقطع ان من قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على خلافه اى ليس في الشام الغنم المعلوفة اجيب بالتزام تخصيص الوصف بالذكر في
الخبر يدل على نفيه عما عداه وعلى هذا يكون استثناء التالي ممنوعا واجيب ايضا بمنع الملازمة فانا
حاصل ما ذكرتم في بيان الملازمة هو القياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة ثم قال المصنف ولا يستقيم
الجواب اما الاول فلانه لم ينقل عن احد من القائلين بدليل الخطاب التزام المذكور واما الثاني
فلانه لا يكون قياسا في اللغة لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى لمعنى مشترك
بينهما ومعلوم انه لا يكون كذلك ههنا ثم قال والحق الفرق بين الحكم والخبر فان الخبر وان دل على نفي
المسكوت عنه عن مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون
الخبر لان الخبر له امر خارجي فيجوز ان يحصل ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف الحكم فانه اذا دل على نفي
المسكوت عنه عن حكم يلزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارجي للحكم فيجري فيه ما جرى في الخبر
الثالث لو صح ان تعليق الحكم على الوصف يدل على نفيه عما عداه لما صح اد زكوة السائمة والمعلوفة كما لا يصح
لا تقل لهما اف واضربه والتالي باطل اما الملازمة فلعدم الفائدة لانه حينئذ كان يستغني عن ذكر السائمة والمعلوفة
بقوله ادّ زكوة الغنم وللزوم التناقض لان وجوب زكوة السائمة اذا كان دالا على عدم وجوبها في المعلوفة
كان التعقيب بوجوب الزكوة في المعلوفة جاريا مجرى لا تجب الزكوة في المعلوفة وتجب الزكوة فيها وهو
تناقض اجاب بان الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظواهر فان دلالة
تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه بحسب الظاهر لا بحسب القطع فيجوز ان يعدل عن الظاهر اذا دل

دليل قطعي على نفي المخالفة فلا يلزم التناقض الرابع لو كان تعليق الحكم بالوصف دالا على نفيه عما
عداه لما ثبت خلافه اي لما ثبت الحكم فيما عداه والتالي باطل اما الملازمة فلانه ح يلزم التعارض
وهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فلانه ثبت الحكم فيما عدا المذكور في نحو قوله تع ولا تأكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة لان اكل الربوا حرام وان لم يكن اضعافا مضاعفة اجاب بان قوله
لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة يقتضي اباحة الربوا اذا لم يكن اضعافا مضاعفة بحسب الظاهر
لان دلالة تعليق الحكم بالوصف على نفيه عما عداه بحسب الظاهر لكن القاطع الذي هو قوله
وحرم الربوا عارضه فاندفع التعارض والتعارض وان كان خلاف الاصل يجب القول به ايضا
اذ دل الدليل عليه لان مخالفة الاصل يجب بالدليل قوله
اختلفوا في انه اذا علق حكم على شرط هل ينتفي ذلك الحكم بانتفاء ذلك الشرط ام لا فكل من قال
بمفهوم الصفة قال بنفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط وقال بعض المنكرين لمفهوم الصفة ايضا بانتفاء ذلك
الحكم عند انتفاء الشرط وذهب القاضي وعبد الجبار والبصري الى المنع اي لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط احتج
القائل بمفهوم الشرط بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك واللغة تثبت بقول الائمة
قيل المراد بقوله ما تقدم التمسك بحديث يعلى ابن امية في القصر وفيه نظر لان هذا الاستدلال امر بين
فلا يتمسك به الثاني انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن الشرط شرطا اجيب عن
هذا بان ما وقع شرطا قد يكون سببا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب اجاب المصنف عن
هذا الجواب بانه اذا قيل باتحاد السبب فهو اجدر بان ينتفي المسبب بانتفائه لانه ح يكون موجد [illegible]
السبب فيلزم من انتفائه انتفاء المسبب قطعا وان قيل بتعدد السبب فيمنع التعدد لان الاصل عدمه فيلزم
من انتفائه انتفاء المسبب ظاهرا اورد على مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فان حرمة الاكراه على البغاء علقت على ارادة التحصن ولم يلزم من انتفاء ارادة التحصن انتفاء حرمة الاكراه

انتفائه م

على البغا

على البغاء لان حرمة الاكراه ثابتة عند عدم ارادة التحصن اجاب عنه من وجهين احدهما انه وقع
الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن بل لا يقع الاكراه الا عند ارادة التحصن لان الفتيات
لما لم يردن التحصن امتنع الاكراه فيهن فح يكون الموجب للتخصيص كونه واقعا بحسب الاغلب
الثاني ان الآية دلت بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع
عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم ينتف مفهوم الشرط قوله
اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بغاية مثل قوله تع واتموا الصيام الى الليل هل
يكون دالا على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا فكل من قال بمفهوم الصفة قال انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية
وقال به ايضا بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار احتج القائل به بما تقدم وهو ان
ائمة اللغة فهموا ذلك الى آخره وبان معنى قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه صوموا صوما آخره ذلك
غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم يكن الغيبوبة آخرا بل وسطا قوله واما
مفهوم اللقب ذهب الجمهور الى انه اذا علق حكم على اسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه مثل قوله عم
لا تبيعوا البر بالبر والذهب بالذهب الى آخره وذهب الدقاق وبعض الحنابلة الى ان تعليق الحكم بالاسم
دال على نفيه عما عداه قوله وبه يعلم اشارة الى الفرق المذكور بين مفهوم الصفة وبين مفهوم اللقب وهو
ان فائدة تخصيص الصفة بالاسم حصول الكلام فانه لو اسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي للمفهوم فيه
فان المقتضي للمفهوم هو انتفاء فائدة التخصيص بخلاف مفهوم الصفة فانه لو اسقط الصفة لا يختل واحتج
ايضا بان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه لانه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما
عداه للزم من قول القائل محمد رسول الله وزيد موجود ظهور الكفر والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه ح يلزم من قول القائل محمد رسول الله ان عيسى ليس برسول الله ومن قوله زيد موجود ان الاله
ليس بموجود وهو يوجب الكفر بطلان الظهور واما ان ظهور الكفر لان دلالة المفهوم بحسب

الظهور لا بحسب القطع واستدل على ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه بانه لو كان تعليق
الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لزم منه ابطال القياس والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان
تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لكان الاصل المقيس عليه ظاهرا في مخالفة الحكم لان النص او
الاجماع الدال على الحكم في الاصل المقيس عليه يكون ح دالا على نفي الحكم عن الفرع بحسب الظاهر فلو
عمل بالقياس لزم مخالفة ظاهر النص او الاجماع وهو غير جائز اجاب بان القياس في المتفق عليه
الذي هو مفهوم الصفة يستلزم التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط مفهوم
المخالفة عدم مساواة المنطوق للمسكوت عنه في المعنى الموجب للحكم فلا مفهوم مع التساوي في
المتفق عليه بل يحمل المسكوت عنه على المنطوق في القياس فكيف العياس هيهنا اي في مفهوم اللقب الذي
هو المختلف فيه لا يحمل المسكوت عنه على المنطوق اذ لا يوجد المعنى الموجب للحكم قوله

القائلون بمفهوم اللقب قالوا لو قال قائل لست اي بزان ولا اختي بزانية
الى الخصم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته فلهذا يجب على القائل حد القذف عند مالك واحمد فلو لم يكن تعليق
الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لما بادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته اجاب بان تبادر
نسبة الزنا الى ام خصمه واخته الى الفهم من القرائن لا مما نحن فيه وهو تعليق الحكم بالاسم قوله

واما الحصر اختلفوا في ان تقييد بانما مثل انما زيد قائم هل يفيد الحصر على معنى انه يفيد اثبات القيام لزيد
ونفي سائر الصفات عنه ام لا فقيل انه لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم
احتج القائل بالمذهب الاول بان قول القائل انما زيد قائم في معنى ان زيدا قائم وما زائدة والزائد كالعدم
فكما ان قوله ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا بحسب المفهوم فكذلك قوله انما زيد قائم لانه بمعناه وهو ضعيف
لان المدعى عين المدعى واحتج القائل بالمذهب الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله
فكما ان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي هو بمعناه قيل لو كان لفظ انما مفيدا للحصر لما صح عمل

لقرينه ولما ثبت قال لا غير المنفي لقوله انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق والتالي باطل
لعموم صحة العمل بالنية وغيرها وكذا عموم الولاء للمعتق وغيره لمن كاتب او باع العبد من نفسه مالك
المصنف وهذا ضعيف لان عموم صحة العمل بالنية وغيرها وعموم الولاء للمعتق وغيره انما ثبت بغير هذا
الحديث كالاجماع والحديث بدل بحسب الظاهر انه لا يستحق الولاء غير المعتق ويجوز ان يعدل عن الظاهر
بدليل قطعي قوله واما مفهوم الحصر اختلفوا في انه اذا جعل لفظ كل معرف بالاضافة او باللام
مخبرا عنه واخبر ما ثبت مخبرا به مثل قولنا صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة تفيد العهد فهل يدل على حصر
ذلك الكلي في الجزئي ام لا فقيل لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم احتج القائل
بالمذهب الاول بوجهين احدهما انه لو افاد قولنا صديقي زيد وقولنا العالم زيد الحصر لافاد عكسهما ايضا
وهو قولنا زيد صديقي وزيد العالم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان دليلهم على الحصر في الاصل بعينه
قائم في العكس وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصح ان يكون للجنس لانه لا
يصدق كل صديقي زيد وكل عالم زيد ولا يصلح ان يكون للعهد معين اذ التقدير انه لا قرينة للعهد فتعين
ان يكون الحصر وهو ان يكون للعهد الذهني متحدا بالتعيين مطابقا للمخبر به مساويا له وهذا الدليل بعينه
قائم في العكس الثاني انه لو افاد في الاصل الحصر ولم يفد العكس لكان التقديم يغير مدلول الكلمة لانه لم يكن
بين الاصل والعكس فرق الا بالتقديم والتالي باطل لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة قيل للقائل ان يقول
لا امتناع في تغيير التقديم فان نسبة الشيء الى غيره بالموضوعية تغاير نسبته الى غيره بالمحمولية
ولذلك قد يصدق القضية ولا يصدق عكسها ويخالفها بالجهة ان صدق في بعض وفيه نظر فان التقديم وان
غير نسبة الموضوعية والمحمولية لكن لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول قوله
القائل بان مثل العالم زيد يفيد الحصر احتج بانه لو لم يفد الحصر لزم ان يكون الاخبار بخبر الاعم بالاخص والتالي
باطل بيان الملازمة انه يتعذر ان يكون اللام للجنس والعهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم

الوصف بمعنى ان يكون للماهية وهو اعم من جريانه فيلزم الاخبار عن الاعم بالاخص فوجب حمل اللام للعهود
الذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ليندفع المحذور واجاب بان قولكم حمله للعهود الذهني بمعنى الكامل والمنتهي
صحيح واللام ح تكون للمبالغة فلم يلزم منه الحصر بما لا يعني ويلزم الخصم ان قولنا زيد العالم يفيد
الحصر بمعنى ما ذكر وهو كون اللام للمبالغة فلم يلزم منه الحصر بما لا يعني ويلزم الخصم ان قولنا زيد العالم
يفيد الحصر بمعنى ما ذكر وهو كون اللام للمبالغة وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فانه قال اللام في الرجل
للمبالغة وبيان انه كامل في الرجولية فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان يكون اللام للماهية في قولنا زيد
العالم لانه يخبر بالاعم عن الاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع ان يخبر عن الاعم بالاخص فهو غلط لان
شرط الاخبار عن الاخص بالاعم [illegible] فح يتعذر ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للماهية فان زعم انه لا يتعذر
ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد فانه يجوز ان يكون زيد معهودا بينهما بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان
يكون اللام فيه للعهد [illegible] فهو غلط ايضا لوجوب استعمال الخبر بالوصف [illegible] زيد كالموصوف فانه
يستعمل بالتاويل وهذا الاستعمال يمنع كون اللام للعهد لانه قد يعرف على تقدم قولنا زيد

لما فرغ من المباحث المشتركة بين ادلة الثلثة شرع فيما يتعلق بالكتاب والسنة فقط وهو
النسخ والنسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالت الظل والنقل ايضا يقال نسخت
الكتاب اي نقلته ونسخت الريح اي نقلته من موضع الى آخر ومنه المناسخات لانتقال المال من
وارث الى آخر ولما وقع استعمال اللفظ النسخ في الازالة والنقل قيل انه مشترك بينهما لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة وقيل حقيقة للاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس والاظهر انه اولى من الاول لان
المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متأخر فقوله رفع الحكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وقوله شرعي يخرج رفع المباح الذي يثبت بالاصل
لانه ليس بحكم شرعي وقوله بدليل شرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة لانه [illegible]

فان رفع

فان رفع وجوب الصلاة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قيل لقائل ان يمنع كون الرفع بالنوم والغفلة لا بدليل
شرعي بل هو بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي [illegible] العلم عن ثلث فالجواب ان قوله بدليل شرعي
احترازا عن الرفع بالموت وهذا ليس بصحيح لانه لا فرق بين الميت وبين النائم والغافل في رفع الحكم عنهم
لانا علمنا بالعقل ان شرط التكليف العقل فكما ان الميت لا يعقل التكليف فكذلك النائم والغافل لا
يعقلان التكليف وقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث دليل على ان الرافع هو النوم والنسيان لا ان الرافع
هو هذا القول وقوله متأخر احترازا عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي غير متأخر مثل الرفع بالمتصل
مستقلا مثل [illegible] عقيب قوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او غير مستقل كالرفع بالاستثناء
كما يقول صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغاية مثل صلوا الى آخر الشهر وكالرفع بالشرط
مثل صلوا ان كنتم صحيحا واعلم ان الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير تعلقا خارجيا والحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن لان الحكم بهذا المعنى مشروط بالعقل
لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد العقل فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفاء
العقل قطعا او ح لا يرد قولهم الحكم قديم والقديم لا يرتفع فلا ينعكس التعريف لصدق المحدود بدون الحد لانا
لم نعني بالحكم الحكم القديم الذي لا يرتفع بل نعني الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع انه اذا ثبت
تحريم شيء بعد وجوبه لانه ح ينتفي المتعلق الخارجي الذي هو جزء من مفهوم الوجوب وهو المعني بالرفع وهذا
التعريف غير منعكس لانه دخل فيه البيان بالتخصيص المتأخر عن وقت الخطاب لان التخصيص رفع عند المصنف
قوله الامام عرف امام الحرمين النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الاول واعترض عليه بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه وبانه لا يطرد الحد فان لفظ العدل الناسخ حكم كذا
يصدق عليه هذا الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لكونه لفظ عدل وظهور انتفاء الحكم الاول
دال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ولفظ العدل ليس بناسخ بالاتفاق وبانه لا ينعكس لان

النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه فوجد المحدود بدون الحد وبان حاصل هذا الحد يرجع الى ان
النسخ هو اللفظ الدال على النسخ فيكون تعريفا للشي بنفسه وهو باطل وانا قلنا ان حاصله يرجع الى
هذا لان الامام فسر شرط دوام الحكم اولا بنفي النسخ ثم بعدما شرط الدوام انتفاء النسخ وانتفاء انتفاء
النسخ حصول النسخ فيكون معنى ظهور انتفاء شرط دوام الحكم اولا ظهور النسخ ويلزم ما ذكرنا ورام بعض
الشارحين اصلاح هذا التعريف ودفع الاعتراضات وقال المراد باللفظ اللفظ واللام فيه عوض عن المضاف
اليه فيكون معناه تلفظ الشرع والمراد بانتفاء دوام الحكم اولا حصول حكم لا يجامع الحكم الاول فحينئذ يرد
ان اللفظ دليل النسخ لان الملفوظ دليل النسخ لا اللفظ واللفظ بيان انتهاء الحكم وهو النسخ ويطرد
لان قول العدل ليس لفظ الشرع فيكون حاصل التعريف انه لفظ دال على ظهور حكم لا يجامع الاول فلا يرد والفعل
دال على النسخ لا انه نسخ بخلاف اللفظ فانه لا بيان بالملفوظ الذي هو الدليل فيكون نسخا هذا ما قاله وفيه نظر
لان اللفظ هو الملفوظ لا التلفظ لانه وصفه بكونه دالا والدال هو الملفوظ لا التلفظ فيرد الاعتراض الاول
والثالث واما قوله المراد من انتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم لا يجامع الحكم الاول فباطل اذ لا دلالة لانتفاء
شرط دوام الحكم الاول على حصول حكم لا يجامع الحكم الاول لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام ولا يجوز ان يراد من
اللفظ ما لا دلالة عليه بوجه والمصنف اورد الاعتراض الرابع بناء على تفسير الامام الشرط ولا يشك انه ولد على هذا
التفسير واما قوله اللام في اللفظ عوض عن المضاف اليه وهو الشرع قلنا لم يحصل قرينة تدل على ذلك وقال الغزالي
في تعريف النسخ انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه فقوله الخطاب الدال كالجنس يشمل النسخ وغيره وانما قال الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا اللفظ والفحوى
والمفهوم اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وقوله الدال على ارتفاع الحكم يخرج الخطاب المقرر للحكم وانما قال ارتفاع الحكم
ولم يقل ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم من الندب والكراهة والاباحة فان جميع ذلك قد ينسخ وقوله
الثابت بالخطاب المتقدم يخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا

شرط م

احترز

احترز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد
غروب الشمس بعد قوله اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا له وان كان دالا على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احترز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ان كان واصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها
لا يكون نسخا بل بيانا واتماما لمعنى الكلام ثم قال المصنف ويرد على هذا الحد الثلاثة الاول الواردة على الحد
المتقدم فان الخطاب دليل النسخ لا نفسه وانه يلزم ان يكون قول العدل نسخ حكم كذا نسخا وان النسخ
قد يكون بفعل الرسول عليه مع انه ليس بخطاب ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه زيادة لا حاجة اليه في التعريف ولا يرد الرابع لان المراد بالخطاب خطاب الشارع لانه
السابق الى الفهم عند اطلاق الخطاب بخلاف اللفظ فانه لا يسبق من اطلاقه لفظ الشارع والفقهاء
لما لم يعقلوا الرفع للحكم الشرعي عرفوا النسخ بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده
اي عن زمان وروده والمراد بالنص لفظ مقابل الاجماع والقياس واورد على هذا التعريف الثلاثة الاول الواردة
على الحد الاول لانه يصدق على ان النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد وعدم الانعكاس والثاني عدم الاطراد
غير وارد لان النص لا يطلق على لفظ العدل وكذا عدم الانعكاس غير وارد لان النص يتناول فعل الرسول
عليه والمصنف بين ان فرارهم عن اطلاق الرفع على النسخ لا وجه له لانهم ان فروا من الرفع لان الحكم قديم والقديم
المعنوي الثابت قديم والعدم لا يرفع فانهم ما ارادوا بالحكم الوجوب بل ما في قال الوجوب على المكلف لانه لو اراد الحد
امد الوجوب لم يتعلق الوجوب عليه ولا نعني بالرفع الا عدم تعلق الحكم على المكلف فحكم ومعهم فيما فروا عنهم وان
فروا عن اطلاق الرفع النسخ لان النسخ انما كان تعلق الحكم بالفعل في المستقبل وتعلق الحكم بالمستقبل لا
يرفع لان التعلق في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرفع لزمهم منع نسخ الحكم قبل الوقت كما هو مذهب
المعتزلة والفقهاء يجوزون نسخ الحكم قبل الوقت وان فروا عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل بعد وروده

علي م

واستمراره والفسخ بيان امد الحكم بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زوال التعلق المذكور لان تعلق ثان
لا امد له يستلزم الاستمرار فصح اطلاق الرفع ثم علم قبل الامكان ان زواله جاز ان يكون لعدم المقتضي
فصح ما قال الفقهاء ولا يصح ما قلتم لانه ليس رفعا بدليل متاخر وفيه نظر لان المنتهي لا بد اما ان يكون متحققا اولا
والثاني باطل والا لم يتحقق الحكم اولا لا بد اما ان يتقدم بنفسه او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه
رفع الحكم بدليل متاخر وقالت المعتزلة النسخ اللفظ الدال على مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائلا على وجه لولاه
لكان ثابتا وهذا التعريف قريب مما ذكره الغزالي فليرد عليه ما يرد على تعريف الغزالي ويرد على هذا التعريف
خاصة الامر بعبادة اذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فانه نسخ مع انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت
بل زوال ذلك الحكم ولا يخفى ان هذا غير وارد على المعتزلة لانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فلا يجوز نسخ
الامر المقيد بالمرة عندهم   اجمع المسلمون على جواز النسخ وعلى الوقوع
ايضا وخالفت اليهود في الجواز والوقوع وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع واستدل بالاجماع على الوقوع مع مخالفة
ابي مسلم حملوا الاجماع على اجماع من قبله وانما على مذهب المصنف وهو ان مخالفة الواحد لا تخل بالاجماع واحتج
على الجواز بانا نقطع انه لا يستحيل على الله تعالى ان يامر عباده بشيء في وقت ثم يرفعه عنهم وان اعتبرت
المصالح كما هو مذهب المعتزلة وهو ان افعال الله تعالى تابعة لمصالح العباد فالجواز ايضا ثابت اذ لا يمتنع ان
علم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام رفعه في وقت اخر لمصلحة اخرى للقطع
بان المصلحة قد تختلف بالاوقات كما تختلف بالاشخاص وايضا قد ورد في التورية ان الله تعالى امر ادم
بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات من البنين بالاتفاق فيكون النسخ واقعا و
الوقوع دليل الجواز واستدل على جواز النسخ بان اباحة العمل يوم السبت كانت ثابتة ثم نسخت
الاباحة وحرم العمل يوم السبت وبان جواز الختان كان حاصلا ثم صار واجبا يوم الولادة عندهم
وبان جواز الجمع بين الاختين كان ثابتا ثم نسخ الجواز وثبت التحريم فيكون النسخ واقعا والوقوع دليل

الجواز

الجواز واجيب بان هذه الصور كانت مباحة بدليل الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
تمسك اليهود لعنهم الله في عدم جواز النسخ بخمس شبه
الاولى نقل عن موسى انه قال لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة عليكم
ما دامت السموات والارض والتالي باطل لان موسى رسول الله صادق بالاتفاق فلا يبطل قوله
بيان الملازمة ان قوله يدل على ان شريعته مؤبدة فلو نسخت يلزم بطلان قوله اجاب بان هذا
الحديث مختلق اي مفترى قيل ان هذا الكتاب انما وقع من ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة
من محمد عليه السلام والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث صحيحا عندهم لذكروا للرسول صلى الله عليه وسلم
اذ العادة تقتضي قوله للنبي عليه السلام ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم
الشبهة الثانية لو جاز النسخ لجاز البداء او العبث على الله تعالى والتالي باطل لاستحالة البداء الذي
هو الظهور بعد الخفاء على الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولاستحالة العبث
بيان الملازمة ان النسخ ان كان لحكمة ظهرت لله تعالى لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لان البداء
ظهور ما لم يكن ظاهرا والا اي وان لم يكن لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة قبل النسخ يلزم العبث اجاب عنه
بان هذه الشبهة مبنية على ان افعال الله تابعة للمصالح الحكمة والمصلحة وهو تابع الحسن والقبح
العقليين وقد ابطلناها وان سلم ان افعال الله تابعة للحكمة والمصلحة فالمصالح تختلف باختلاف الازمان
كمنفعة شرب الدواء في وقت وحال ومضرته في آخر فيجوز ان علم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت
لمصلحة واستلزام نسخه في غير ذلك الوقت لمصلحة اخرى فلم يتجدد ظهور ما لم يكن
الشبهة الثالثة الخطاب الوارد عليه النسخ اما ان يكون مقيدا بوقت اي بوقت معين فلا نسخ لان
الحكم ينتهي بنفسه عند انقضاء ذلك الوقت وانتهاء الحكم بنفسه لا يكون نسخا واما ان يكون دالا على التابيد
فلا يقبل النسخ لاربعة وجوه الاول انه لو قبل النسخ للزم التناقض لان الخطاب المقيد بالتابيد يدل على ثبوت الحكم

مؤبد والنسخ يدل على انه غير مؤبد فيكون مؤبداً ليس بمؤبد وهو التناقض الثاني انه لو قبل النسخ
لادى الى تعذر الاخبار بالتأبيد لان الاخبار بالتأبيد انما هو ليعرف المخاطب التأبيد ولا طريق للمخاطب الى
معرفة التأبيد لجواز طريان النسخ على ما ادعي تأبيده الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى نفي الوثوق
بتأبيد حكم لجواز طريان النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم لان اللفظ الدال
على التأبيد لا يمنع النسخ اجاب بان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد كقوله صم رمضان ابداً لا يمنع النسخ
فانه اذا كان الوجوب متعيناً مثل صم رمضان ثم نسخ قبله لم يمتنع النسخ واذا كان تعيين الوقت لا
يمنع النسخ قبل الوقت فالتأبيد اجدر ان لا يمنع النسخ وقولهم صم رمضان ابداً يوجب بدلالة النص
ان الرمضانات كلها متعلقة الوجوب ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب في الرمضانات كلها فلا
يلزم التناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو كان مائة سنة
متعلق الوجوب لانه يستمر الوجوب الى مائة سنة والممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابداً ثم ينسخ
مثل ان يقال وجوب صوم عاشوراء باق ابداً فانه يمتنع ان ينسخ والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى
فان قيل ان قوله لا يمكن الجمع بين استغراق الرمضانات كلها لتعلق الوجوب وبين عدم لزوم الاستمرار
فانه على تقدير وقوع النسخ وعدم الاستمرار يبطل الاستغراق وعدم التناقض في تأبيد الحكم على المكلف
وعدم تأبيده بالموت لاجل انه عرف بالقرينة ان المراد بالتأبيد مدة بقاء المكلف
الشبهة الرابعة انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجود الفعل او بعده او معه والكل باطل
بالحلول لكونه معدوماً فان الكائن ورفع المعدوم ممتنع واما لو تعلق معه فهو اجدر بالبطلان لاستحالة
النفي والاثبات في شيء واحد في حالة واحدة اجاب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الذي كان على المكلف
زال وذلك غير ممتنع كزوال التكليف بالموت لا ان الفعل يرتفع
الشبهة الخامسة ان يقال لا نحو اما ان يكون الباري سبحانه علم استمرار ابدي

الحكم المنسوخ ابداً فلا نسخ له والا لزم وقوع خلاف ما في علم الله تعالى وهو محال او علم استمراره
الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله انه ينسخ ذلك الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع
الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لانه قد يكون ارتفاعه بالنسخ لا بنفسه
هذه حجة على ابي مسلم الاصفهاني وتوجيهها ان نقل النسخ واقع لاجماع الصحابة على ان شريعتنا ناسخة
لكل شريعة تخالف شريعتنا وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس منسوخ بوجوب التوجه
الى الكعبة وعلى ان وصية الوالدين والاقربين منسوخة بآية المواريث وكذلك كنسخ تقديم
الصدقة بين يدي الرسول على مناجاته وكنسخ صوم عاشوراء
اختلفوا في جواز النسخ قبل وقت الفعل والمختار جوازه خلافاً للصيرفي والمعتزلة مثل ان
يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل الحج لا تحجوا واحتج على المختار بوجهين الاول انه ثبت في مبادي
الاحكام ان التكليف يتوجه قبل وقت مباشرة الفعل فوجب جواز رفع التكليف الثابت قبل
الفعل بالناسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت العمل لان النسخ رفع التكليف
الثابت قبل ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما الاول فلانه ان كان اتى المكلف بالفعل
انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان لم يأت به عصى بتركه فلا نسخ ايضاً واما الثاني فلامتناع
النفي والاثبات على شيء واحد في حالة واحدة استدل على جواز النسخ
قبل الوقت بقصة ابراهيم عليه السلام فانه عليه السلام امر بذبح ولده اسمعيل ونسخ عنه قبل
التمكن من الذبح اي قبل وقت الفعل اما الاول فبدليل قوله تعالى حكاية عن اسمعيل افعل ما
تؤمر وهو الذبح لانه قال ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وبدليل اقدام ابراهيم على
الذبح وبدليل ترويعه اسمعيل اي تخويفه فلو لم يكن الذبح مأموراً به لم يقدم عليه ولم يخوف
ولده واما انه نسخ فلقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واما انه نسخ قبل التمكن اي قبل وقته فلانه

لو تمكن من الذبح لكان عاصيا بتاخيره واعترض على هذا بانه يجوز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت يسع الذبح فيه فح لا يكون النسخ قبل وقت الفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان ذلك اي الوقت الموسع لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت الفعل لان وجوب الفعل باق على المكلف اذا لم يات بالفعل اول الوقت الموسع وبقا الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصوم عن النسخ فيمتنع النسخ في باقي الوقت الموسع ويمتنع الفعل بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بنفسه ويمتنع انقضاء اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون النسخ قبل الوقت الموسع الثاني انه لو كان وجوب الذبح موسعا لاخره لان العادة تقتضي تاخير مثل هذا الفعل رجاء للنسخ او موت لعظمه مثل هذا الامر وقد دفع جماعة من الاصوليين هذا الاستدلال بان ابراهيم عليه لم يؤمر بالذبح وانما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه اجاب المصنف بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء وقد فعل الفداء بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه اي صار صحيحا بعد الذبح بعد التحم الجرح للبرء وبانه يجوز ان جعل الله تعالى صفحة نحاس او حديد وكان يمنع الذبح لا انه نسخ اجاب بانه لا يسمع هذا الدفع اما الاول فلانه لو ذبح والتحم لم يحتج الى الفدا واما الثاني فلانه ح يكون الامر بالذبح تكليفا بالايطاق وهو محال عند المعتزلة ومع هذا يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح عند وجود الصفحة والصفحة السيف الوريض ووجه كل شيء كل عرضه

المانعون من جواز النسخ قبل الفعل قالوا لو لا يجوز النسخ قبل الفعل وذلك لان المكلف ان كان مامورا بالفعل في وقته فلو نسخ في ذلك الوقت لزم ان يكون في ذلك الوقت مامورا بالفعل غير مامور به فيلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت فلا نسخ اجاب المصنف عنه بانه لو لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لحصول الناسخ فهو لم يكن مامورا به قبله وانقطع عنه التكليف عند الناسخ كما ينقطع التكليف عنه بالموت

ذهب

ذهب الجمهور الى جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد مثل صوموا ابدا خلافا لبعض الاصوليين بخلاف الخبر المقيد بالتابيد مثل الصوم واجب مستمر ابدا فان الاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض والمختار عند المصنف في الاول جواز النسخ واحتج عليه بان قوله صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا ثم ينسخ قبل حضور الغد لما ذكرنا فكما جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول الغد جاز نسخ صوموا ابدا المانعون من جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد قالوا نسخ الامر المقيد بالتابيد يوجب التناقض لان صيغة التابيد يقتضي الدوام ابدا والنسخ يقتضي الدوام في بعض الاوقات فيلزم التناقض اجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غد وبين انقطاع التكليف قبل الغد بالناسخ كانقطاع التكليف قبل الغد بالموت

اختلفوا في جواز نسخ الحكم من غير بدل مذهب الجمهور الجواز وذهب بعض الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول ان الحكم ان تبع المصلحة فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحة المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يتبع المصلحة فجوازه اظهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الثاني انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل لم يقع لان الوقوع لا يتصور بدون الجواز والتالي باطل لانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم لحوم الاضاحي بلا بدل المانعون عن جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل اجاب بانه غير محل النزاع فان الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في اللفظ والآية تدل على الاتيان بالبدل في نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية والآية لفظ سلمنا ان هذه الآية تعم نسخ الحكم ايضا لكن تخصيص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا انه باق على عمومها لكن الآية تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير لعل الحكم المصلحة علمها الله تعالى ولو سلم ان الآية تدل على ان النسخ لا يقع بدون بدل فمن اين ثبت انه لم يجز فان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز

القائلون بجواز النسخ اتفقوا على جواز النسخ ببدل

اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان بعد احلاله وهو الخف وبدل مساو مثل
نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة واختلفوا في جواز النسخ ببدل
اثقل فذهب الجمهور الى جوازه وذهب بعض الشافعية الى عدم جوازه والدليل على عموم الجواز من
وجهين الاول الجواز العقلي وهو ما تقدم من ان الحكم ان يتبع المصلحة فيجوز ان تكون مصلحة في نسخ الحكم
ببدل اثقل وان لم يتبع فجوازه اظهر والثاني الوقوع فمن ذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بوجوب الصوم
على التعيين وهو اثقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشورا بوجوب صوم رمضان وهو اشق واثقل
ومنه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حد الزنا بالحد وهو الضرب بالسياط والنفي سنة في
حق غير المحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك انه اثقل القائلون بعدم
جواز النسخ بالاثقل احتجوا بوجهين الاول ان النسخ بالاثقل ابعد عن مصلحة المكلفين لانهم ان اشتغلوا
التزموا زيادة المشقة وان تركوا لزمهم العقوبة اجاب بان هذا يلزمكم في ابتدا التكليف لان الناسخ
بعد الاباحة ينقلهم الى التكاليف الشاقة بعد عدم المصلحة والجواب بكون الباري تعالى اعلم بالمصالح
فهو كالنقل بعد الصحة وتسقيمهم بعد القوة لانه علم ان السقم والضعف اصلح الثاني انه لو جاز
النسخ بالاثقل لزم كذب قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر والتالي باطل بيان الملازمة ان الآيتين تدلان على ارادة التخفيف واليسر والنسخ بالاثقل
يدل على ارادة التثقيل والعسر فيلزم كذب الآيتين اجاب بانا لا نسلم عموم الآية في ارادة التخفيف
واليسر في كل شيء وان سلم عموم الآية في التخفيف واليسر في كل شيء فسياق الآية يدل على التخفيف
واليسر في المآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية التثقيل والعسر بالتخفيف واليسر تسمية
للشيء باسم عاقبته فان عاقبته ترجع الى التخفيف واليسر بسبب نيل الثواب ودفع العقاب مثل
لدوا للموت وابنوا للخراب فانه لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب جعلهما غاية الولادة

كما ان في ابتداء الاسلام فرض الصوم على المكلفين المطيقين ولم يتعودوا فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية ثم نسخ بالصوم

لسقمهم

التثقيل

والبنا

والبنا تسمية للشيء بعاقبته وان سلم ارادة التخفيف في كل شيء على الفور لكن مخصوص بما ذكرنا من الصور
كما خصص تعالى التكاليف بالابتلا باتفاق الثالث ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها يدل على ان البدل يكون خيرا من المنسوخ او مثله والاثقل لا يستوي لا يكون خيرا
للمكلف ولا مثلا اجاب بانه خير للمكلف باعتبار عظم الثواب
وذهب الجمهور الى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس اي جواز نسخ الحكم دون التلاوة وجواز نسخ التلاوة
والحكم معا وخالفهم بعض المعتزلة والدليل على جواز كل من الثلثة من وجهين الاول الجواز العقلي فانا نقطع
انه يجوز ان ينسخ احدهما او كلاهما لمصلحة يعلمها الله تعالى والثاني الوقوع اما وقوع التلاوة فقط فلما روي
عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه واما وقوع
نسخ الحكم فقط فلان حكم الآية الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج قد نسخ بدون تلاوته واما وقوع نسخهما معا فلما روي عن عائشة انها
قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وقد كان منسوخ التلاوة ايضا واختلفوا في ان
منسوخ اللفظ هل يجوز للمحدث مسه قيل لا ولا شبهة انه يجوز مسه للمحدث المانعون من
جواز نسخ احدهما بدون الآخر قالوا التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم فكما لا انفكاك
بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك لا انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما بدون
الآخر اجاب بمنع العالمية والمفهوم اي لا نسلم ان العالمية مغايرة للعلم بل العلم هو العالمية ولا نسلم ان المفهوم
ثابت وبعد ثبوته لا نسلم عدم انفكاكه عن المفهوم وبين سلم ان العالمية مغايرة للعلم والمنطوق لا
ينفك عن المفهوم فلا نسلم ان التلاوة لا تنفك عن الحكم فان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخت
لم ينتف الحكم اذ لا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء الحكم وكذلك العكس اي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة
وقالوا ايضا لا يجوز نسخ الحكم بدون التلاوة لان بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم لكون التلاوة امارة للحكم فيلزم

لا فائدة

وقوع المكلف في الجهل وبزوال فائدة القرآن ~~اي معناه~~ اذ الفائدة بيان الاحكام التي دلت عليها
الالفاظ فاذا انتفى تلك الاحكام زال فائدة اللفظ اجاب بان هذا الدليل مبني على التحسين العقلي
وهو مردود وبتقدير تسليمه فلا نم وقوع المكلف في الجهل اذ لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لان
المكلف ان كان مجتهدا يعلم الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل وان كان مقلدا يرجع الى المجتهد
ويقبل منه ولا نم ايضا انه يلزم زوال فائدة القرآن فان فائدة القرآن لا تنحصر في الحكم
بل يكون فائدته كونه معجزا وكونه مما يحصل الثواب بتلاوته   المختار جواز نسخ
تكليفنا بالاخبار عن شيء بتكليفنا بالاخبار عن نقيضه خلافا للمعتزلة مثل ان يكلفنا بالاخبار
عن وجود زيد ثم تكليفنا بالاخبار عن عدمه واما مدلول الخبر فان كان مما لا يتغير مثل الاله موجود
والعالم حادث فنسخه باطل وان كان مما يتغير كاتيان زيد وكفر عمرو فكذلك اي فنسخه باطل على المختار خلافا
لبعض المعتزلة واستدلال المجوزين بجواز نسخ مدلول الخبر لما كان مثل انتم مامورون بصوم كذا ايام
نسخ يرفع الخلاف بين المجوزين والمانعين لان هذا الخبر بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن
يجوز نسخه عند المانعين ايضا ولا يكون نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الامر فلا يرفع الخلاف بينهم
يجوز نسخ القرآن بالقرآن كنسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشر ويجوز نسخ
الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه
الاكثرون بخلاف تخصيص العام المتواتر بالخاص الاحاد كما تقدم والفرق ان النسخ رفع ما ثبت بالمنسوخ
بخلاف التخصيص فانه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالاحاد
بان الخبر المتواتر مقطوع والاحاد مظنون والمظنون لا يعارض المقطوع بل يطرح المظنون ويعمل
بالمقطوع قيل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون المتواتر مظنونا بحسب الدلالة والاحاد مقطوعا بحسب
المتن فح يعارض المتواتر بالاحاد وينسخه اجيب بانه ح يتعين ان يكون الاحاد مخصصا للمتواتر

ولا نزاع

ولا نزاع فيه ورد بان الاحاد انما يتعين ان يكون مخصصا اذا ورد قبل العمل بالعام المتواتر اما اذا
ورد بعد العمل به يكون ناسخا له   القائلون بجواز نسخ الخبر المتواتر بالاحاد احتجوا
بوجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا مناديا الرسول عم ينادي الا ان القبلة قد حولت
عن بيت المقدس الى الكعبة فاستداروا في الصلوة من بيت المقدس الى الكعبة ولم ينكر الرسول
عم عليهم مع ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر وخبر المنادي من الاحاد فلو
لم يجز نسخ المتواتر بالاحاد لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر الرسول عم عليهم اجاب
بانا لا نم انهم تحولوا بمجرد اخبار المنادي بل تحولوا لانهم علموا بالقرائن المنضمة الى خبر المنادي كاعلان الناس
بذلك وقربهم من مسجد الرسول عم وانما حمل على هذا لما ذكرنا من الدليل الدال على عدم جواز نسخ المتواتر
بالاحاد الثاني انه عم كان يرسل الاحاد والصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الاحاد في نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول عم ان لا يفرق اجاب بان ما ذكرتم من الارسال لوجوب
القبول صحيح الا ان يكون خبر الواحد فانه ما ذكرنا ومن ان يكون ناسخا للمتواتر فانه ح يحمل على كونه مقطوعا
بالقرائن لما ذكرنا الثالث ان قوله عم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم نسخ بنهيه صلعم عن كل ذي ناب
من السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد فنسخ الخبر المتواتر
به اجدر اجاب بانا نمنعه بان يقال لا نم ان هذه الاية منسوخة فانه لا يدل على اباحة الجميع حتى يكون
تحريم كل ذي ناب ناسخا له لانه يدل على عدم وجدان المحرم وعدم وجدان المحرم بالوحي لا يدل على
اباحة الجميع واما بان معنى الاية لا اجد الان محرما فيكون موقتا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا ونهيه
عليه السلم عن كل ذي ناب رافع للحل الثابت بالاصل ورفع الحلال الثابت بالاصل ليس بنسخ لان
النسخ لا يكون الا للحكم الشرعي وحلال الاصل لا يكون حكما شرعيا   اذا وقع حكمان متنافيان
فانما يتعين الناسخ منهما بان يعلم تاخره عن الاخر او بان يقول الرسول عم هذا ناسخ او بان يقول الراوي
معناه

معناه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال على نسخ النهي عن زيارة القبور وايضا
يتعين الناسخ منهما بالاجماع بان يجمع الامة على ان هذا ناسخ ولا يثبت النسخ بتعيين الصحابي الناسخ
اذ قد يكون تعيينه الناسخ عن اجتهاد و في تعيين الصحابي تأخر احد المتواترين نظر لتعارض دليل قبول
قوله والمنع اما دليل المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز واما دليل القبول
فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد معين للناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والآخر
منسوخ بدون خبر الواحد ولا يثبت كون الحكم منسوخا بتاليته في المصحف لجواز ان يكون المتقدم
في المصحف متأخرا في النزول لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول ولا يثبت كون الحكم
ناسخا بحداثة الصحابي الذي يرويه لجواز ان يكون من تأخر صحبته يكون روايته متقدمة ولا يثبت
ايضا كون الحكم ناسخا بتأخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تأخر الاسلام لا يقتضي تأخر روايته
ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا لكونه موافقا للاصل فان موافقة الاصل لا يدل على النسخ والا لم يعلم الناسخ
والمنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير اتفق الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي
فيه قولان واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان امتناعه لغيره اذ لا يعلم بالضرورة انه لو
كان ممتنعا لذاته والتالي باطل لان الاصل عدم الغير وايضا نسخ السنة بالقرآن واقع فان التوجه الى وجوب ح
بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ونسخ بالقرآن بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم مباشرة الصائم
بالليل ثبت بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن ووجوب صوم يوم عاشوراء ثبت بالسنة وقد نسخ
بالقرآن واورد على هذا بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور بالسنة ووافق القرآن فاستغني بالقرآن
عن نقل السنة الناسخة واجيب بان هذا التجويز يمنع تعيين ناسخ ابدا فان اي ناسخ فرض كان يحتمل
ان يكون الناسخ غيره الا انه وافق ذلك الغير المانعون من جواز نسخ السنة بالقرآن احتجوا
بوجهين احدهما ان السنة بيان للقرآن لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كون السنة بيانا للقرآن

والمنسوخ

والمنسوخ لا يكون بيانا للناسخ لان النسخ رفع المنسوخ بالناسخ لا بيان الناسخ بالمنسوخ اجاب بان
المراد من قوله لتبين لتبلغ وحمل البيان على هذا اولى لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد
وهو تخصيص بعض ما انزل وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر
ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ ايضا بيان قيل هذه مغالطة لان المستدل نفى كون المنسوخ
بيانا للناسخ والمعترض اجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ اجيب بانه لا يعدل بقال المستدل
ابطل ان يكون السنة منسوخة بالقرآن لان كلامه اقتضى ان يكون السنة بيانا والاضافة بين البيان
والمبين ولو كان نسخها بالقرآن لكان منافيا فاجاب المعترض بان النسخ ايضا بيان فلا منافاة وفيه
نظر لان كلام المستدل لم يورد في المتن على هذا الوجه حتى يستقيم جواب المعترض بل اورد على الوجه
الذي قررناه وح يكون جواب المعترض غير مستقيم ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فالآية تثبت نفي نسخ
السنة بالقرآن فان كلامه لا يدل على ان كل سنة بيان للقرآن فغايته انها تدل على ان القرآن لا ينسخ بعض
السنة وهو ما يكون بيانا للقرآن الثاني ان نسخ السنة بالقرآن منفر للناس عن السنن وعن طاعته
لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بسنة الرسول فلا يحصل مقصود البعثة اجاب بانه اذا علم
ان الرسول عليه السلام مبلغ للاحكام لا واضع لها فلا نفرة اتفق الجمهور على جواز نسخ القرآن
بالخبر المتواتر لا بالآحاد ومنع الشافعي جواز نسخ السنة بالخبر المتواتر يحتج الجمهور بما تقدم وهو ان القرآن الكتاب ح
والخبر المتواتر كل منهما من الله تعالى فلا يمتنع ان ينسخ احدهما بالآخر ولانه لغيره لان الاصل عدمه واستدل
على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر بالوقوع فان قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة وقد نسخ الجلد وهو ثابت بالقرآن لقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة واجيب بانا لا نسلم نسخ الصورتين بالسنة لانه
يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون لان قوله عليه السلام لا وصية لوارث ورجم المحصن من قبيل الآحاد

ونسخ المعلوم بالمظنون بخلاف المفروض لان المفروض ان خبر الواحد الذي هو المظنون لا ينسخ القرآن
الذي هو المقطوع وهذا الفرض انما لزم من المدعى بطريق المفهوم لان تقييد الخبر بالمتواتر في المدعى
يدل على انه لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد   المانعون من جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر
قالوا الناسخ لا بد وان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثله فلا يجوز نسخ القرآن بالسنة وايضا قال تعالى نأت بخير
منها او مثلها والضمير عائد الى الله فيكون الناسخ هو الله وجواز نسخ القرآن بالسنة ينافي ذلك لان الآتي بالسنة   ص آتي ح
ليس هو الله بل الرسول اجاب عن الاول بان المراد بالنسخ في الآية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القرآن
لا تفاضل فيه بحسب اللفظ فيجوز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القرآن او مثلا له لانه يجوز ان يكون حكم السنة
اصلح للمكلف من حكم القرآن او مساويا وعن الثاني انه مع الاطلاق نأت على ما اتى به الرسول لان ما اتى به
الرسول عليه السلام ايضا من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى القائل ان قوله عم
وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي يدل على ان الرسول لا يجوز له ان يبدل القرآن من تلقاء نفسه اجاب بانه ظاهر من
قرينة الحال انه اراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضها بالبعض ولو سلم ان المراد
منه منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي
ذهب الجمهور الى ان الاجماع القطعي لا يكون منسوخا وخالفهم بعض الاصوليين احتج
الجمهور بان الاجماع القطعي لو كان منسوخا لكان نسخه بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما فان كان بنص قاطع
او اجماع قاطع يلزم ان يكون الاول اي المنسوخ خطا لان القطعي يعارضه قبل والتقدير انه محال يلزم لئن
يكون احدهما لان القطعيان كل واحد منهما قطعي فتبين احدهما بالخطا ترجيح من غير مرجح والجواز عنه لان
الاول لما فرض كونه منسوخا لزم ترجيح من غير مرجح عند تعينه بالخطا ولئن كان نسخ الاجماع القطعي

بغيرهما

بغيرهما اي بغير النص القاطع والاجماع القاطع فلا يقدر نسخه به لان غير النص القاطع والاجماع
القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على المظنون وانما قيدنا الاجماع بالمظنون بالقطعي لان قوله
سلم بعدم القاطع يشعر بانه اراد بالاجماع القطعي   القائلون بجواز نسخ الاجماع
قالوا لو اجمعت الامة على قولين وهو اجماع منهم بان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ باي واحد
من القولين فلو اتفقوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد الاتفاق على احدهما لم
يجز الاخذ الا بما اتفقوا عليه فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاجماع الاول اجاب بانا لا نم وقوع
انعقاد الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف ولو سلم وقوع الاجماع الثاني فلا نسخ
للاجماع الاول لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني انتفى
شرط الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخا   اتفق
الجمهور على ان الاجماع لا يكون ناسخا وخالفهم بعض المعتزلة وعيسى بن ابان احتج الجمهور بان الاجماع
ان كان عن نص يكون الناسخ هو النص لا الاجماع وان كان الاجماع من غير نص يكون عن غير نص
فاما بالضرورة فلان الحكم المنسوخ ان كان قطعيا يكون الاجماع خطا لانه لا ينعقد منعقد
على خلاف القطعي ولو كان خطا لا يكون ناسخا وان كان الحكم المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال
شرط العمل لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه ولا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند
الاجماع والا لزم ان يكون الاجماع خطا واذا زال شرط وجوب العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا
لا يكون منسوخا لان النسخ بعد الثبوت   القائلون بان الاجماع ينسخ به قالوا انما
حجب عثمان الام عن الثلث الى السدس بالاخوين مع ورودها الى السدس قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب
الام بالاخوين وقد قال فان كان له اخوة والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك يا غلام
ودل على ان الاجماع ينسخ به اجيب بان حجب الام عن الثلث انما يكون نسخا لو ثبت المفهوم حتى يلزم

وهو المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وبيت ان الاخوين ليسا اخوة
قطعا وكل واحد منهما محتمل فيه ولو سلم ثبوتهما صحت في تقدير النص الدال على حجب الام عن الثلث والا
لكان الاجماع خطأ لكونه مخالفا للقطعي فيكون الناسخ هو ذلك النص لا الاجماع

اعلم ان القياس المقطوع هو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون ما لا
يكون كذلك بل يكون بعضها قطعيا والباقي ظنيا او لا يكون واحد منها قطعيا والمختار عند المصنف ان
القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول وهو ان القياس المظنون لا يكون ناسخا فلان
ما قبله اي ما قبل القياس المظنون وهو الذي ينسخ بالقياس المظنون ان كان قطعيا لا يكون القياس
المظنون ناسخا له لان المقطوع لا يجوز نسخه بالمظنون وان كان ما قبل القياس المظنون ظنيا تبين
بالقياس المظنون زوال شرط العمل وهو رجحانه لان العمل بالمظنون الذي هو قبل القياس المظنون
مقيد برجحانه سواء كان المنصب واحدا ام لا واذا زال شرط العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا
يكون منسوخا بالقياس المظنون لان النسخ بعد الثبوت واما الثاني وهو ان القياس المظنون لا يكون
منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون قطعيا او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
رجحانه كما مر ثانيا واذا زال شرط العمل به لا يكون منسوخا كما مر واما القياس المقطوع فينسخ بدليل
مقطوع في حيوة الرسول عليه السلام لان حكم هذا القياس كحكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك
جاز نسخ القياس القطعي بالقاطع واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه
ثم اطلع على الناسخ تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول عليه السلام والعاملون بان القياس المظنون يجوز ان يكون
ناسخا بالاجماع التخصيص بالقياس المظنون وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل واحد منهما ولا يجوز النسخ به
اختلفوا في نسخ الاصل مثل تحريم التافيف والفحوى مثل تحريم الضرب على ثلثه
مذاهب الاول المختار انه يجوز نسخ اصل الفحوى بدون نسخ الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون اصله والثاني انه يجوز

نسخ كل منهما بدون الآخر والثالث انه يمتنع نسخ كل منهما بدون الآخر حجة المذهب المختار ان جواز
التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل مع بقاء تحريم
الضرب الذي هو الفحوى وبقاء تحريم التافيف يستلزم تحريم الضرب لان بقاء تحريم التافيف لو لم يكن
مستلزما لتحريم الضرب لم يكن تحريم الضرب العرب معلوما من تحريم التافيف والتالي باطل لانه يكون
معلوما منه واذا كان بقاء تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب الذي هو الفحوى
بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل
الفحوى اي القائل بجواز نسخ كل من الاصل
والفحوى بدون الآخر قال دلالة اللفظ على تحريم التافيف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم واحديهما
مغايرة للاخرى فجاز رفع كل من الدلالتين بدون الآخر اجاب بانه انما جاز رفع حكم كل منهما بدون الآخر
لو لم يكن بينهما استلزام فلا يجوز رفع كل حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم لامتناع بقاء الملزوم بدون
اللازم
المانع اي القائل بانه يمتنع نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الآخر قال الفحوى تابع للاصل
واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فمع نسخ الفحوى الذي هو تابع بارتفاع
الاصل الذي هو متبوعه اجاب بان الفحوى تابع لدلالة اللفظ على الاصل للحكم والدلالة باقية الا انه
لا يجوز العمل بمقتضاها لدليل خاص بالاصل فيبقى الفحوى لبقاء متبوعه الذي هو الدلالة
المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع اي ينسخ حكم الفرع ايضا خلافا للحنفية حجة المختار ان
حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة في حكم الاصل فاذا ارتفع حكم الاصل خرجت العلة عن الاعتبار فلا يحصل للفرع
ح والا لتحقق المعلول بدون العلة وللقائل ان يقول العلة امارة الحكم لا موجبه والامارة لا يحتاج اليها ابتداء لا دواما
فلا وفيه نظر لان العلة باعثة لا امارة محضة كما سياتي والباعث يحتاج اليه دائما
احتجت الحنفية بوجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فانه تابع
لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل

انتفاء حكم الفرع اجاب بانه يلزم من زوال حكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء حكمته
الثاني انكم قلتم ان انتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل ولا يكون انتفاء حكم الاصل وانتفاء حكم الفرع علة جمع
بينهما والقياس بغير علة غير معتبر اجاب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء
حكم الفرع لانتفاء علته اذا ورد ناسخ الى الرسول ولم يبلغه الى الامة هل يثبت حكمه ام لا
فيه خلاف والمختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه مثلا ورد الامر اولا باستقبال بيت المقدس وورد الناسخ
وهو الامر باستقبال الكعبة في المدينة فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق اهل اليمن ما لم تبلغه اليهم بل هم مامورون
باستقبال بيت المقدس حتى يبلغ الناسخ اليهم وذهبت الحنفية الى خلافه واحتج المصنف بانه لو ثبت
الناسخ قبل تبليغه لادى الى وجوب شيء واحد وتحريمه في حالة واحدة والتالي باطل فان الملازمة انا نقطع
بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه يكون
ذلك الفعل قبل بلوغ الناسخ واجبا حراما معا وايضا لو عمل المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه بالثاني اي بحكم الناسخ عصى
اتفاقا فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل بلوغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الى
المكلف يلزم ان يكون ثابتا قبل تبليغ جبرئيل الى الرسول اذ لا فرق بين الصورتين والتالي باطل بالاتفاق
القائلون بان الناسخ يثبت حكمه قبل تبليغ الرسول الى المكلف قالوا حكم الناسخ حكم
متجدد ولا يتوقف ثبوته على علم المكلف كسائر الاحكام المتجددة اجاب بانه ان اريد به ثبوت الحكم بمعنى تعلقه بالمكلف
في الخارج فيتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف بثبوت
الحكم اتفق الجمهور على ان زيادة العبادة المستقلة ليست نسخا ونقل عن بعض الاصوليين ان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها تجعل ما كان اوسط
غير اوسط وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فيكون رفعه ليس بنسخ واما زيادة جزء مشترط
كزيادة ركعة في الفجر او زيادة شرط كزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة



كما اذا قال في السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة زكوة فذهبت الشافعية والحنابلة الى انها ليست
نسخ وذهبت الحنفية الى انها نسخ وقيل الثالث نسخ اي الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة نسخ وغيرها
ليس بنسخ وقال عبد الجبار ان غيرت الزيادة المزيد عليه تغيرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل
بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبل الزيادة كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون نسخا
نحو زيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة عشرين على حد القذف وزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين كما
لو خير اولا بين الاعتاق والصيام ثم خير بين الاعتاق والصيام والاطعام والمثال الاول صحيح لانه
لو اتى بركعتين بعد زيادة ركعة يكون وجودهما كعدمهما ووجب الاستيناف واما المثالان الاخران فغير صحيح
لانه بعد زيادة عشرين لو اتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وانما لزم ان يضم اليها عشرون وايضا لو اتى
باحد الاولين بعد التخيير في الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يكفي وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان
يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استينافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم تكن الزيادة نسخا
نحو زيادة التغريب على الجلد وزيادة العشرين على حد القاذف وهذا المثال انما يكون صحيحا لهذا القسم لا الاول ولهذا
ذكر الامام في المحصول هذا المثال لهذا القسم وقال الغزالي ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد بينهما
كزيادة ركعة في الفجر فنسخ وان لم يتحد مع المزيد عليه لا يكون نسخا كزيادة عشرين في القذف والمختار عند المصنف ان
الزيادة ان رفعت بدليل شرعي حكما شرعيا بعد ثبوته فنسخ والا فلا لان النسخ حقيقة في رفع حكم شرعي بدليل شرعي
وما خالفه وهو ان لا يكون الزيادة حكما شرعيا او يكون شرعيا ولكن يرفع لا بدليل شرعي لا يكون نسخا
اعلم ان المصنف قد فرع على المذهب المختار عن فروع منها لو قال الشارع في السائمة زكوة ثم
قال في المعلوفة زكوة فان كان المفهوم الذي هو دليل الخطاب مرادا من لفظ الشارع كان ذلك نسخا لان رفع
عدم وجوب الزكوة في المعلوفة بقوله في المعلوفة زكوة رفع حكم شرعي بدليل شرعي لانه حينئذ يكون عدم وجوب الزكوة
في المعلوفة حكما شرعيا اذ علم قوله في السائمة زكوة والا اي وان لم يكن المفهوم مرادا من لفظ الشارع لا يكون ذلك

نسخا لان قوله عليه الصلوة ركوع لم يدع حكما شرعيا لان عدم وجوب ركوع الصلوة ثابت بالاصل ورفع
الحكم الثابت بالاصل لا يكون نسخا ومنها لو زيدت ركعة في الفجر يكون نسخا لتحريم الزيادة لانه قبل زيادة
الركعة كانت الزيادة على الركعتين حراما فلما زيدت الركعة وجبت الزيادة فرفع وجوبها التحريم ومنها
زيادة التغريب على الحد فانها تكون نسخا لان التغريب قبل وجوبه كان حراما فلما وجب رفع حرمة التغريب
فان قيل رفع تحريم الزيادة فليس بنسخ لان تحريم الزيادة ثابت بالاصل ورفع الثابت بالاصل لا يكون نسخا
اجيب بان الثابت بالاصل عدم وجوب الزيادة اما تحريم الزيادة فثابت بالشرع لانه لما كان مبطلا
للاتيان بالمأمور به كان حراما ومنها التخيير المطلق في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسل
الرجلين على التعيين فنسخ لان التخيير شرعي وقد رفع وجوب الغسل على التعيين وهو ايضا حكم ص
حكم شرعي ومنها لو قال الشارع واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين فليس
ذلك بنسخ اذ مقتضى الآية ان شهادة الشاهدين حجة فثبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع شيئا
من مقتضاها فلا يكون نسخا ولو ثبت مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان انحصار الاستشهاد في المذكورين لا انحصار الحكم في المذكورين فمفهوم
الآية لم يمنع الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامرأتين فلا يكون الحكم بشاهد ويمين نسخا وظهر بذلك
بطلان قول الحنفية لو كان الحكم بالشاهد واليمين صحيحا لزم ان يكون خبر الواحد ناسخا والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان الحكم بالشاهد واليمين ثبت بخبر الواحد فلو كان صحيحا لزم نسخ انحصار الحكم في المذكورين ومنها
لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل بالزيادة وجوب فعل كان مباحا بالاصل ورفع مباح
الاصل ليس بنسخ قيل هذا انما يصح ان لو كانت الزيادة في آخر لان الزيادة لو كانت في خلاله يرفع بها الامر
الثابت بدليل شرعي وفيه نظر لان وقوع الزيادة في خلاله لا يخل بالترتيب الشرعي لان ما كان متاخرا
قبل الزيادة يبقى متاخرا بعد الزيادة وكذا ما كان متقدما قبل الزيادة يبقى على تقدمه بعدها القائلون بان

زيادة

زيادة اشتراط غسل عضو يكون نسخا لانه قبل الزيادة كانت الطهارة بدونه مجزية وبعد الزيادة
لم تكن مجزية فارتفع بالزيادة الاجزاء وهو حكم شرعي فيكون نسخا اجاب بان معنى كون الطهارة
مجزية امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع ذلك بالزيادة وانما ارتفع بالزيادة عدم توقف الطهارة على
شرط آخر وعدم توقفها على شرط آخر ليس بحكم شرعي لانه مستند الى حكم الاصل ورفعه لا يكون
نسخا وكذلك لو زيد في الصلوة ما ليس بحرام في الصلوة لا يكون نسخا لانه حينئذ يكون رفعا لما
ثبت بالاصل ويجب ان يحمل قوله ما ليس بحرام ما يجوز في الصلوة من غير ان يرد فيه دليل سمعي لانه
لو لم يحمل على هذا يلزم ان يكون وجوب ما هو مستحب في الصلوة او مكروه ليس بنسخ وهو باطل لان
وجوب ما هو مستحب في الصلوة يكون رافعا لحكم شرعي وهو الاستحباب فيكون نسخا
اذا انتقص من العبادة ما لا يتوقف صحة العبادة عليه كنقص سنة من السنن مثل الوقوف
على يمين الامام لا يكون نسخا للعبادة بالاتفاق بل يكون نسخا لما انتقص واما اذا انتقص من العبادة ما يتوقف
صحة العبادة عليه كجزء من اجزاء العبادة او شرط من شروطها مثل ما اذا انتقصت ركعة من الركعات الاربع
او نقص وجوب الطهارة فقد اتفقوا على انه نسخ الجزء او الشرط وقد اختلفوا في انه نسخ للعبادة ام لا
والمختار عند المصنف ان نقصان الجزء او الشرط لا يكون نسخا وقيل نقصانهما نسخ للعبادة وقال عبد الجبار نقصان
الجزء نسخ للعبادة ونقصان الشرط ليس بنسخ للعبادة واحتج المصنف على المذهب المختار بان نقصان جزء
العبادة او شرطها لو كان نسخا لوجوب العبادة لافتقرت العبادة في وجوبها بعد نقصان الجزء او الشرط الى
دليل ثان والتالي باطل لان الاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر وجوبه الى دليل ثان بيان الملازمة ان الوجوب
العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء والشرط قد ارتفع بنقصان الجزء او الشرط لان التقدير ان النقصان نسخ
للوجوب فوجوبها بعد النقصان لا بد له من دليل آخر القائلون بان نقصان الجزء او الشرط نسخ للعبادة قالوا
قبل نقصان الجزء او الشرط يجب تحريم العبادة بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم لم يكن بالاصل بل بالشرع

ما فانتقص الجزء او الشرط ~~منه يحرم العبادة بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم~~ جواز العبادة او وجوبها
بعد الجزء والشرط فارتفع التحريم المذكور فيكون نقصان الجزء او الشرط نسخا لكونه رافعا للتحريم المذكور اجاب
بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور بل النزاع في نسخ وجوب العبادة بعد نقصان الجزء والغرض انه لم يتجدد
وجوب العبادة بعد نقصان الجزء او الشرط لا نعقاد الاجماع على عدم احتياج وجوب العبادة الى دليل
ثان واذا لم يتجدد وجوب لم يتحقق نسخ الوجوب الاول واختلفوا في انه هل يجوز
نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبائح العقلية ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت
المعتزلة لا وهذه المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين فمن قال بالحسن والقبح العقليين منع جواز نسخ
هذه الامور لان المقتضي للحسن والقبح صفات واحكام لا تتغير بتغير الشرائع فامتنع النسخ لاستحالة
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن ومن لم يقل بالحسن والقبح العقليين جوز نسخ هذه الامور لقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت ولقوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واختلف ايضا في جواز نسخ جميع التكاليف فقال
الغزالي لا يجوز والمختار عند المصنف جوازه والدليل عليه ان جميع احكام فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها
وقال الغزالي بان النسخ لا يمكن الا بمعرفة وجوب النسخ والناسخ وهو الله تعالى وفي ذلك تكليف فلا يكون جميع
التكاليف منسوخا اجاب المصنف بان المكلف يعلم النسخ والناسخ ويسقط التكليف بهما وبغيرهما
بعد معرفتهما لما فرغ من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع شرع في القياس
فذكر اسمه اولا تعريفه والقياس في اللغة التقدير والمساواة يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وساواه
وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان استعمال العلة للتضمين وفي الاصطلاح وهو مساواة
فرع الاصل في علة حكمه والمراد بالفرع صورة لم يرد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها
والاصل الصورة الملحقة بها فلا يلزم الدور والفقهاء يسمون الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف وهذا
تعريف للقياس في نفس الامر لم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع فلزمه المصوبة

التالف م

ان يزيدوا على المذكور زيادة في نظر المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا لانه صحيح عند المصوبة
وان نفى الخطأ وهو كون ما توهم انه علة غير علة والدفوع عن الحكم بخلاف الحنفية فانه لا يلزمهم هذه
الزيادة لان هذا التعريف تعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني غير صحيح عندهم وان ارادوا تعريف
القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه الفرع بالاصل في علة الحكم
اورد على التعريف قياس الدلالة وهو مساواة فرع الاصل في وصف جامع لا يكون

هذا م

علة للحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون مساويا لها دالا عليها مثل الجمع بين الخمر والنبيذ
بالرائحة الدالة على الشدة المطربة لان الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة دالة عليها
فانه خارج عن التعريف المذكور للقياس لانه لم يذكر فيه علة الحكم مع انه قياس فلا يكون الحد جامعا اجاب
عنه بوجهين احدهما ان قياس الدلالة غير مراد من هذا التعريف لان المراد تعريف ما هو قياس حقيقة
وقياس الدلالة لا يكون قياسا حقيقة الثاني انه قياس وليس بخارج عن التعريف لان المساواة في
الوصف الجامع الدال على العلة تتضمن المساواة في العلة واوردوا ايضا على عكسه قياس العكس وهو اثبات
نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق علة حكم الاصل في الفرع مثل قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر

نتيض م

وجب ايضا بغير نذر والصلوة لما لم تجب بغير نذر في الاعتكاف لم تجب بغير نذر فان الفرع هو الصيام والاصل
الصلوة والحكم في الاصل عدم الوجوب الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل
عدم الوجوب بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواة بين الاصل والفرع في العلة ولا في الحكم اجاب
عنه بثلثة وجوه الاول هو الوجه الاول في جواب ايراد الاول وهو ان قياس العكس غير مراد من هذا التعريف لانه
ليس بقياس حقيقة وهذا تعريف لما هو قياس حقيقة الثاني ان المقصود ههنا مساواة فرع الاعتكاف بغير نذر
الصوم ومن الاعتكاف بنذر صوم في اشتراط الصوم والاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه
كما في الصلوة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بنذر الصوم والثاني

بالمراد لا اثر للنذر في الاشتراط اذ لو اثر لاثر في اشتراط الصلوة ولا اثر في اشتراط الصلوة بالاتفاق فثبت
ان الموجب للاشتراط هو الاعتكاف لا الاعتكاف بالنذر فيكون ذكر الصلوة لبيان الغاء الفارق النذر فعلى
هذا يكون الاعتكاف بدون الصوم اصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما
والعلة الاعتكاف فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلوة لكن و
بالنذر بان يقال على تقدير ان شرطا الصوم في الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في
الاعتكاف لم تصر شرطا فيه بالنذر فالصلوة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة
كونها عبادة فيصدق حد القياس عليه وينعكس   ذكر المحدود والحدود وزيفها فمنها
الحدود الثلثة التي ذكرها المتقدمون الاول ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق الثاني انه الدليل
الموصل الى الحق الثالث انه العلم عن نظر اما الاول فلان البذل حال القايس والقياس هو المساواة
المذكورة فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق الحد بدون المحدود فلا يطرد واما الثاني فلانه يصدق على
النص والاجماع ان كل واحد منهما هو الدليل الموصل الى الحق فيلزم عدم الاطراد واما الثالث فلان
العلم ثمرة القياس والقياس سبب والسبب غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد
ايضا ومنها ما قال ابو هاشم وهو ان القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهذا التعريف ناقص لانه يحتاج
الى ذكر الجامع لان حمل الشيء على غيره باجراء الحكم عليه بغير جامع لا يكون قياسا ومنها ما قال القاضي
وهو ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او
صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم لان القياس يجري فيهما ولو قال الشيء
لاختص بالموجود لان المعدوم ليس بشيء عندنا والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن لان الفقهاء ليس
يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن وذكر
قوله في اثبات حكم لبيان وجه الحمل وذكر عقيبه قوله او نفيه لبيان تعميم الحكم المطلوب بالقياس

وذكر

وذكر بامر جامع ليتميز حقيقة القياس عن غيرها ثم اشار الى اقسام الجامع وهذا التعريف حسن
عند جمهور المحققين وزيفه المصنف بوجوه الاول ان الحمل ثمرة القياس لان المراد من الحمل
اثبات الحكم واثبات الحكم ثمرة القياس الثاني ان قوله في اثبات الحكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع
مثبت بالقياس وهو باطل لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل بالقياس
لزم الدور الثالث ان قوله بامر جامع كاف ولا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام
الجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع لا اقسامه واورد بعض المتاخرين انه اخذ في تعريف القياس ثبوت
حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع القياس فيتوقف معرفته على معرفة القياس فتعريف القياس به دور واجاب
عنه بان هذا تعريف القياس الذهني ولا يتوقف معرفة ثبوت الحكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني
لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي لا يكون فرعا للقياس الذهني   واركانه
لما فرغ من تعريف القياس شرع في بيان اركانه ثم في بيان شرائط اركانه اما الاركان فاربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة اما الاصل فذهب اكثر الفقهاء الى انه محل
الحكم المشبه به مثلا اذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة فالخمر هو الاصل وقيل الاصل دليل الحكم في النص او
الاجماع الدال على حرمة الخمر هو الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل الاصل حكم المحل المشبه به كحرمة الخمر هو الاصل
وهو ما ذكره الامام فخر الدين الرازي في المحصول والفرع المحل المشبه وهو النبيذ في مثالنا وقيل الفرع حكم المحل
المشبه والاصل ما يبتني عليه غيره فلا بعد في الجمع لان الاصل يصدق على كل منهما ولاجل ان الاصل ما يبتني عليه غيره
كان الجامع فرعا للاصل لانه يبتني على الاصل لانه عرف به ويكون اصلا للفرع لان الفرع يبتني عليه
اما شرائط حكم الاصل وهي سبعة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس
الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي في الفرع فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا يحصل
المقصود من القياس الشرعي   الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى

من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع فاذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع فلم يتعد الحكم
الى الفرع   الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا على حكم آخر خلافا للحنابلة
وابي عبد الله البصري واحتج المصنف على هذا الشرط بانه ان اتحدت العلة الجامعة بين الفرع الاخير
والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله فذكر الوسط ضائع لانه يمكن قياس الفرع
الاخير على الاصل الاول مثال ذلك قول الشافعية السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح
على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضائع لانه يمكن ان يقيس السفرجل على البر ابتداء
وان لم يتحد العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله
فسد القياس لان الاول اي العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة لم يثبت
اعتبارها لانها ليست بموجودة في الاصل المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والثانية اي العلة الجامعة
بين المقيس عليه واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير مثال ذلك قول الشافعي الجذام عيب يفسخ به البيع
فيفسخ به النكاح كالرتق وهو ارتتاق محل الجماع باللحم والقرن وهو عظم في الفرج يمنع الجماع فان كل
واحد منهما عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات في الجب الذي
هو الاصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي فوات المقصود الاستمتاع غير موجودة في الفرع الاخير الذي
هو الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا يوافقه المستدل اما اذا كان فرعا يخالفه المستدل فقد فسد
لانه يتضمن اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما يعمل اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل
ان لم يعترف بثبوت الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف لزمه الاعتراف بالخطاء في الاصل لان المستدل
يخالفه مثال ذلك قول الحنفي في وقوع الصوم بنية النفل عن الفرض اتى بما امر به فيصح قياسا على فرض
الحج فانه اذا اتى بالحج بنية النفل ممن لم يحج حجة الاسلام يقع عن فريضة الحج فان الحنفي لا يقول بوقوع
الحج عن فريضة الحج اذا اتى به بنية النفل   الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به

الاستمتاع والعلة الاولى التي هي كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها لانها ليست ثابتة صح

عن سنن

عن سنن القياس اي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ولا يكون حالا يعقل حكمته
كقبول شهادة خزيمة وحده والحكم به فانه على خلاف قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع
ولم يعقل حكمته وكاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات فانها وان لم تكن على خلاف قاعدة
مستقرة في الشرع لكنها لا يعقل حكمتها   الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل عديم النظير
اي لم يوجد ما يساويه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كالرخص التي للمسافر فان لها معنى ظاهرا وهو دفع
المشقة او لم يكن كحسن حلالة القسامة   الشرط السادس ان يكون حكم الاصل ذا قياس مركب
والقياس المركب ان يستغني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل مع منع
الخصم علته ما جعل المستدل علة او مع منع الخصم وجود العلة في الاصل الاول وهو ان يمنع الخصم عليه الاصل
يسمى مركب الاصل لان الاصل اي ما جعل جامعا وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة مثل قول الشافعي في قتل
الحر عبد المستدل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين فان الشافعي يستغني عن اثبات
عدم وجوب القصاص على الحر في صورة المكاتب بدليل لان ابا حنيفة يوافقه فيه لكن يمنع عليه ما جعل
الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان علة عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند الحنفي جهالة المستحق
من السيد او الورثة لانه لم يعلم ان مستحق القصاص السيد او الورثة فيقول الحنفي العلة عندي جهالة
المستحق من السيد او الورثة في صورة المكاتب فان صح عليه جهالة المستحق من السيد او الورثة بطل
الحاق الفرع به بالقياس لان العلة غير موجودة في الفرع وان بطل عليه الجهالة منع حكم الاصل لان
حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل يثبت بناء على علة الجهالة فاذا بطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم وح
بطل القياس فلم يتمكن القائس من اثبات العلة في الفرع او منع حكم الاصل الثاني وهو ان يمنع الخصم وجود
العلة في الاصل يسمى مركب الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب
فهي طالق هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح اي لا يقع الطلاق به قياسا على ما لو قال زينب التي

انه وجها قالوا فانه لو نفع الطلاق عند ابي حنيفة ايضا لكن يمنع وجود العلة الموجبة للوقوع في الاصل فنقول
العلة الموجبة للوقوع هو التعليق وهو مفقود في الاصل عندي فان صح فقدان العلة في الاصل بطل الحاق
الفرع به لعدم وجود العلة في الاصل والا اي وان لم يصح فقدان العلة في الاصل منع حكم الاصل فاندح
يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود علة الوقوع فيه مما يشكل هذا القياس عن عدم العلة في الاصل او منع
حكم الاصل لم الخصم ان كان مقلدا وسلم عليه لما جعل المستدل علة في الاول اي مركب الاصل وسلم وجود العلة
في الاصل الثاني اي مركب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة في الاصل انتهض دليل المستدل
على الخصم اي تم دليله لاعتراف الخصم بعلية وصف المستدل في الاول او بوجود العلة في الاصل الثاني كما لو كان
الخصم مجتهدا وكذلك لو اثبت المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بما هو طريق اثباتها ينتهض دليله على الخصم
ان كان مجتهدا على الاصح لانه لو لم يقبل الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم
ان لا يقبل اتفق البعد بها صاحب مقدمة يقبل المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الخصم ح
الا البديهيات وانما قيد الخصم بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان يكون اعتقاده ان
ان له مدفع لما تمسك به المستدل الشرط السابع ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
لحكم الفرع فانه ح جعل احدهما اصلا والآخر فرعا ليس اولى من العكس كما لو قيل الارز يجري فيه الربوا
قياسا على البر ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا
الدليل شامل لحكم الارز لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع في شروط علة الاصل
الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة تصلح لان تكون مقصودة للشارع من شرع
حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ العقل في الحرمة تفضي الى حفظ العقل وهو مقصود للشارع
وانما شرط ان تكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا كانت مجردة امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها مستنبطة
منه واذا كانت مجردة امارة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم فيكون الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور وفيه نظر لانه

يجوز

يجوز ان يكون فائدتها تعريف حكم الفرع فلا يكون حكم الاصل متفرعا عليها فلا يلزم الدور وقال بعض الشارحين في
بيان لزوم الدور ان حكم الاصل انما يكون معرفا لعلية الوصف لان الوصف مفضيا الى الحكمة المقصودة
فما لم يشتمل الوصف على الحكمة لم يكن الحكم معرفا لعليته الا بالمقارنة العرفية لحصوله في الفرع بوصف المعرفية
متوقف على المقارنة المتوقفة على المعرفية فيلزم الدور وهذا ما ظهر لي في هذا الموضع وفيه نظر لانا لانم ان المقارنة
متوقفة على المعرفة والحق ان ما ذكر في بيان لزوم الدور ان الوصف اذا كان مجرد امارة لابد وان يكون معرفا
لحكم الاصل والا لم يكن معرفا لحكم الفرع لانه لو كان معرفا لحكم الفرع ولم يكن معرفا لحكم الاصل والعدم انه ليس
باعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع لان ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الاصل وكذا معرفته لحكم
الفرع ضرورة كونه غير معرف لحكم الاصل فثبت انه اذا كان الوصف مجرد امارة لابد وان يكون معرفا لحكم الاصل
فيكون حكم الاصل متفرعا عليه والوصف مستنبط من حكم الاصل فيكون فرعا لحكم الاصل فيلزم الدور
الشرط الثاني ان تكون علة الاصل وصفا ضابطا للحكمة والحكمة هي الغاية والغرض من الحكم كدفع المشقة بالنسبة الى الرخص
المسافر فانه هو الغاية من الرخص والوصف الضابط للحكمة كالسفر الطويل المقصود معين فانه ضابط لدفع المشقة
وانما اشترط ان تكون العلة وصفا ضابطا للحكمة لا ان تكون حكمة مجردة لان الحكمة المجردة خفية او غير منضبطة ولو
امكن اعتبار الحكمة وحدها لانضباطها وعدم خفائها ففي جواز التعليل بها خلاف والاصح انه يجوز التعليل بها لان الحكمة
هو العلة للحكم لكونها غاية له فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف الشرط الثالث ان لا يكون علة
الاصل عدما في الحكم الثبوتي خلافا لبعض الاصوليين والاصح على انه لا يجوز ان يكون علة الاصل عدما اذا كان الحكم ثبوتيا
بوجهين احدهما انه لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب والتالي باطل اما الملازمة
فلان الوصف الجامع لابد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب والمظنة كما سيأتي والمناسب هو الوصف
الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة
ومظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور لخفائه لم يكن ظاهرا واما بطلان التالي واليه اشار بقوله ونقرر التالي

فلان العدم اما ان يكون عدما مطلقا او مخصصا بامر اى مضافا اليه والاول باطل لان العدم المطلق
لا يخص بعض الاحكام الثبوتية دون بعض والثانى ايضا باطل لان وجود الامر الذى اختص العدم به
اما ان يكون منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتى اولا والثانى اما ان يكون منشأ مفسدة له اولا والثانى اما ان
يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتى اولا فهذه اربعة اقسام والجميع باطل اما الاول وهو ان يكون
وجود الامر الذى اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتى فلان عدمه ح لا يكون مناسبا للحكم الثبوتى
ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثانى وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذى
اختص به العدم منشأ لمفسدة الحكم الثبوتى فلانه ح يكون وجود ذلك الامر مانعا من تحقق ذلك الحكم الثبوتى
فعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذى
اختص به العدم منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتى فلان عدم ذلك الامر المنافى للمناسب لا يصلح ان يكون مظنة
للمناسب الذى هو نقيض ذلك الامر المنافى لان نقيضه اعنى المناسب ان كان ظاهرا تعين ان يكون نفسه علة
من احتياجه الى مظنته وان كان خفيا فنقيضه وهو ذلك الامر المنافى له ايضا خفى فعدم ذلك الامر المنافى للمناسب
ايضا خفى والخفى لا يصلح ان يكون مظنة للخفى واما الرابع وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذى اختص العدم به
لا يكون منافيا للمناسب فوجوده كعدمه واذا تساوى وجوده وعدمه لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنة مناسب
واعلم ان المصنف جعل المنافى للمناسب قسيما لما هو منشأ مفسدة وذلك غير مستقيم لان المنافى للمناسب داخل
فيما هو منشأ مفسدة فلا يكون قسيما له قبل ظهور المناسب لا ينافى ان يكون عدم المنافى مظنة له فيعلل بعدم
المنافى كما يعلل بالمظنة الوجودية وفيه نظر لانه اذا كان المناسب ظاهرا تعين كونه علة فلا يكون العدم علة
والا لاجتمع علتان على معلول واحد الثانى انه لم يسمع عن احد من المجتهدين قول العلة كذا او عدم كذا
ولو كان العدم علة للحكم الثبوتى لسمع من المجتهدين هذا القول فى بعض الاوقات لان العادة تقضى بذلك واستدل
على عدم جواز التعليل بالعدم بان العلية موجودة لان اللاعلية عدم فنقيضه وهو العلية موجود واذا كانت

العلية

العلية موجودة لم يكن العدم علة والا لزم اتصاف المعدوم بالامر الوجودى وهو محال وفيه مصادرة
على المطلوب فان عدمه لا علية متوقفة على ثبوت العلية لان علامته صورة السلب تتوقف
على وجود ما دخل عليه السلب فلو توقف وجود العلية على عدمه اللاعلية لزم الدور وقد تقدم
مثل ذلك فى مسئلة الحسن والقبح حيث قيل الحسن ثبوتى لكونه نقيض اللاحسن
القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتى قالوا صح تعليل الضرب الذى هو وجودى بانتفاء الامتثال
الذى هو عدمى فان السيد لو امر عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد صح ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل
اجاب بان الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال لا بانتفاء الامتثال والكف امر ثبوتى
الشرط الرابع ان لا يكون العدم جزءا من علة الاصل والدليل عليه ما تقدم القائلون بان العدم يجوز ان يكون
جزءا من العلة قالوا ان انتفاء معارضة المعجزة مثلها جزء من الموثر للمعجزة لان الفعل الخارق للعادة يتوقف كونه
معجزة على انتفاء المعارضة وانتفاء المعارضة عدمى وكون الفعل معجزة ثبوتى فصار العدم جزء علة الثبوتى فقدم
وايضا الدوران علة لعلية المدار للدائر وعلية المدار ثبوتية وجزء الدوران عدم لان الدوران مركب
من الطرد والعكس والعكس عدم فيجوز ان يكون جزء علة الثبوتى عدما اجاب ~~[illegible]~~ بان العدم فى
الصورتين شرط لا جزء   الشرط الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم ولا جزءا من محله
خاصا به ان كانت العلة متعدية لامتناع الحاق الفرع بالاصل ح لامتناع ان يتحقق فى الفرع محل حكم
الاصل او جزءه الخاص به والا يلزم اتحاد الاصل والفرع بخلاف العلة القاصرة فانه يجوز ان يكون المحل او
جزءه الخاص به علة للحكم لانه لا يبعد ان يقول الشارع حرمت الربوا فى البر لكونه برا او جزء الخاص
به وانما قيدنا الجزء بكونه خاصا لانه يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده فى الفرع
اتفقوا على صحة العلل القاصرة اى المختصة بالاصل ان كانت ثابتة بنص او اجماع والاكثر على صحة
التعليل بالقاصرة اى ~~المختصة بالاصل~~ اذا كانت ثابتة بغير نص واجماع كتعليل الربوا فى النقدين بجوهرهما

وقال ابو حنيفة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت ثابتة بغير نص واجماع والدليل على صحة التعليل
بالقاصرة المستنبطة ان المجتهد اذا اجتهد في طلب العلة وادى اجتهاده الى ان القاصرة علة
حصل الظن بان الحكم لاجلها ولا نعني بصحة التعليل بالقاصرة الا حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة
المنصوص عليها فانه لا يحصل الظن في المنصوص عليها بان الحكم لاجلها صح التعليل بها واستدل على صحة
التعليل بالقاصرة بانه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديه العلة لم ينعكس اى لم يتوقف التعدية
على صحة العلة والتالي باطل بالاتفاق فان التعديه موقوفه الى صحه العلة والى بطلان التالي اشار
بقوله والثاني اتفاق بيان الملازمة ان التعديه لو كانت موقوفة على صحة العلة والفرض ان صحة
العلة موقوفة على التعديه يلزم الدور اجاب بان يتوقف كل واحد من صحة العلة والتعديه على الآخر
توقف معيه فان صحة التعليل موقوفة على وجود العلة في الفرع ويتحقق كل واحد من صحة التعليل والتعدية
مع الاخرى فلا يلزم الدور   احتج القائلون بعدم صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة بانه لو
كانت علية القاصرة المستنبطة صحيحة لكانت مفيدة اذ لا فائدة فيه لا يحكم بصحته والتالي باطل
اذ لا فائدة للعلة القاصرة لان فائدة العلة اثبات الحكم ولم يثبت الحكم بها في غير الاصل لكونها قاصرة
والحكم في الاصل بغير القاصرة لان الحكم في الاصل بالنص او الاجماع اجاب اولا بالمنع لا حمال كان
هذا الدليل بعينه جار في القاصرة الثابتة بنص او اجماع وثانيا بمنع عدم الفائدة فان فائدتها اثبات
حكم الاصل والنص والاجماع دليل الدليل اى دليل هذه العلة وفيه نظر فان حكم الاصل عرف بالنص اولا
ثم عرف العلة بحكم الاصل فلا يجوز ان تكون العلة مثبتة لحكم الاصل والا لزم الدور وثالثا بعدم انحصار فائدة
العلة في اثبات الحكم فان فائدته معرفة الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول لكونه معقول المعنى وايضا
فائدتها انه اذا ثبت كون القاصرة علة ثم ظهر وصف آخر متعد لم يعد العلة الا بدليل على استقلاله
بالعلية   احتلف الاصوليون في النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه على ستة

مذاهب احدها انه يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اى لا يقدح التخلف في العلية وثانيها انه لا يجوز تخلف الحكم
عنه مطلقا اى يقدح في العلية وثالثها انه يجوز تخلف الحكم في المنصوصة ولا يجوز تخلفه في المستنبطة
ورابعها عكسه اى يجوز تخلف الحكم في المستنبطة ولا يجوز تخلفه في المنصوصة وخامسها لا يجوز التخلف
في المنصوصة ويجوز في المستنبطة وان لم يكن التخلف لمانع ولا عدم شرط ويعلم من ذلك ان المذهب
الرابع جواز التخلف في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط وسادسها وهو المختار عند المصنف ان العلة
ان كانت مستنبطة لا يجوز تخلف الحكم عنه الا بمانع او عدم شرط لان العلة المستنبطة لا يثبت عليتها
عند تخلف الحكم الا ببيان احدهما اعني وجود المانع او عدم الشرط لان انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك اي
وجود المانع او عدم الشرط تعين ان يكون لعدم المقتضي اى العلة اذ يمتنع تخلف المعلول عن العلة عند
وجود الشرط وعدم المانع وان كانت منصوصة فشرط جواز تخلف الحكم عنها كون التنصيص بنص ظاهر
عام فيجب حينئذ تخصيص ذلك العام بالنافي للحكم في صورة التخلف والعمل بالعلة في غير صورة التخلف كالعام
وخاص اذا اختلفا فانه يخصص العام بالعلم بالخاص ويعمل بالعام في غير صورة التخصيص ويجب تقدير المانع
في صورة التخلف ان لم يثبت مانع للضرورة واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة بظاهر
عام لا يبطل عليتها بثلثة وجوه الاول ان العلة المنصوصة بظاهر عام لو بطلت بالنقض لبطل العام
المخصص لظهور الخاص والتالي باطل لما مر ان العام المخصص يكون حجة بيان الملازمة ان نسبة العلة المنصوصة
بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبة العام الى افراده فكما ان التخصيص لا يبطل العام بالكلية كذلك النقض لا يبطل
العلة بالكلية الثاني ان العام الظاهر دل على العلية والنقض دل على عدم العلية فيعمل بالظاهر العام في غير
صورة النقض ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين لان الجمع بين الدليلين اولى من اهمال احدهما او
اهمال احدهما بالكلية الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلة القاطعة اى المتفق عليها
كعلل القصاص والجلد وغيرها بالنقض لان العلة المنصوصة بنص ظاهر لا تتقاعد عن العلة المتفق

عليها كنقض النقاض والحلاوجيرها بالنقض لان العلة المنصوصة والتالي باطل لان العلل القاطعة قد يتخلف الحكم
عنها في بعض الصور ولم يبطل عليتها . القائلون بان النقض يقدح في العلة احتجوا اربعة وجوه
الاول ما ذكره ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف الحكم بدون احدهما
ممتنع فانتفاء العلة حينئذ يتوقف احدهما اعني سبق وجود المانع وسبق انتفاء الحاصل الشرط اجزاء العلة
الاول التي تدعي انها علة لان الحكم لا يثبت بدون سبق احدهما فيتمسك العلة عند انتفاء سبق احدهما
وحينئذ لا يكون الكل لا سبق اجزائه اجاب بان المراد من العلة الباعث وسبق احدهما ليس جزء من الباعث
ويرجع النزاع لفظيا لانه ان اريد بالعلة الباعثة لا يكون سبق احدهما جزء منها ولا يقدح النقض
في العلة وان اريد بالعلة ما يثبت الحكم بكون نقيض احدهما جزء منها و يقدح النقض في العلة
الثاني انه لو صحت العلة مع النقض لزم الحكم في صورة النقض لان العلة مستلزمة لمعلولها والتالي
باطل لان الحكم قد يتخلف في صورة النقض اجاب بان صحة العلة كونها باعثة على شرعية الحكم لا ان يكون
الحكم لازما لها والعلة بمعنى الباعث لا يكون ملزومة للحكم فان لزوم الحكم للعلة مشروط بوجود الشرط
وعدم المانع الثالث انه لا يصح العلة مع النقض لان دليل الاعتبار وهو ما دل على علية الوصف
عارض دليل علية الوصف اي ابطالها وهو انتفاء الحكم في صورة فتعارضا فتساقطا اجاب بان انتفاء الحكم ليس بنص . اهدار م
المعارض وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط لا ينافي النتيجة وذا اي الدليل الدال على اعتبار علية الوصف
لان عند وجود الشهادة جاز ان ينتفي الحكم لمعارض وان لم يكن عند انتفاء الحكم لمعارض و بين الشهادة منافاة
او بمعارض منها الرابع انه يفسد العلة بالنقض قياسا على العلة العقلية اجاب عنه بالفرق فان
العلة العقلية يقتضي المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي العلة الشرعية يقتضي الحكم
بالوضع فيجوز ان يتخلف الحكم عنها المجوز تخلف الحكم عن العلة المنصوصة دون العلة المستنبطة
احتج على ان التخلف يقدح في العلة المستنبطة بوجهين الاول لو صحت العلة المستنبطة مع النقض لكان

صحتها لتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فيتوقف صحة العلة على تحقق المانع والمانع يتوقف
على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعا اذا تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحة
على الآخر فيلزم الدور اجاب بان توقف كل واحد منهما على الآخر توقف المعية لان الصحة والمانع
لا يتقدم احدهما على الآخر والدور بسبب توقف المعية لا يكون محالا ثم قال المصنف والصواب
ان الصحة لا يتوقف على المانع بل استمرار الصحة العلة عند تخلف الحكم بل يتوقف على ظهور الصحة فلا
يلزم الدور كاعطاء الفقير شيئا فانه يظن ان الاعطاء للفقر فان لم يعط فقيرا آخر يتوقف الظن في كون العلة
فقرا فان تبين مانع عن اعطاء الفقير الآخر عاد ظن علية الفقر اي استمر وان لم يتبين مانع زال الظن بعليه
الفقر فظهر ان استمرار ظن صحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف على المانع الثاني ان دليل العلة المستنبطة
اقتران الحكم بها في بعض الصور فكما ان اقتران الحكم بالوصف في بعض الصور يدل على العلية فكذلك عدم
اقتران الحكم به في بعض الصور يدل على عدم العلية فتعارضا وتساقطا وقد تقدم جوابه والحاصل دليل
الاعتبار ودليل الاهدار المجوز في المستنبطة دون المنصوصة وهو القائل بالمذهب الرابع
احتج على ان المنصوصة لا يجوز النقض فيها بان المنصوصة دليلها نص عام والنص العام يقتضي ثبوت علية
الوصف في جميع موارده فلا يقبل النقض اجاب بان النص العام ان كان قطعيا اي دلالته على العلية بطريق
القطع فيعلم انه لا يقبل النقض وان كان ظاهرا اي دلالته على العلة بطريق الظهور وجب قبوله للتخصيص كالعام
للتخصيص القائلون بجواز النقض في المستنبطة وان لم يكن النقض بمانع ولا عدم شرط
وهو المذهب الخامس احتجوا على جواز النقض في المستنبطة مطلقا بوجهين الاول ان المستنبطة علة بدليل
ظاهر لان دليلها المناسبة والمناسبة يدل على علية الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع وتخلف الحكم
عن الوصف مشكك في علية الوصف اي دلالته على عدم العلية ليست بظاهرة لان احتمال تخلف
الحكم لعدم العلة يساوي احتمال تخلفه لوجود المعارض وعدم الظاهر لا يعارض الظاهر فلم يقدح النقض

الظن ه
المانع لان صحة العلة جاز ان يتحقق بدون المانع فيما اذا تخلف الحكم عن العلة وتحقق المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل يتوقف على صح

في العلة اجاب بان تخلف الحكم بلا وصف مانع وانتفا شرط يدل بحسب الظهور على ان الوصف ليس بعلة وهذا لان
المناسبة واستنباط العلية على العلية مشكل فلا يكون ظاهرا او غير الظاهر لا يعارض الظاهر والتحقيق انه
الشك في احد المتماثلين يوجب الشك في الآخر فاذا كان تخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك في عدم العلية وجب
ان يقع الشك في العلية فلا يبقى ظهور دلالة الدليل الدال على العلية فيقع التعارض الثاني لو قدح النقض في
العلة المستنبطة لتوقف كون العلة المستنبطة امارة للحكم على ثبوت الحكم في محل آخر وهو محل النقض
ولو توقف كونها امارة للحكم على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس اي توقف في محل آخر على ثبوت الحكم في محل الاصل — كون العلة المستنبطة امارة للحكم ح
فيلزم الدور قوله والا اي وان لم ينعكس يلزم التحكم اجاب بانه دور معية فلا يكون باطلا والحق انه
استمرار الظن بكون الوصف امارة للحكم يتوقف على وجود المانع في محل النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود
المانع وثبوت الحكم في محل النقض يتوقف على ظهور كون الوصف امارة لا على استمرار الظن بكونه امارة
فلا يلزم الدور   اختلف الاصوليون في الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم
مع تخلف الحكم عنه والمختار انه لا يبطل العلة والفرق بينه وبين النقض ان النقض هو تخلف الحكم
عن الوصف الضابط للحكمة والكسر تخلفه عن حكمة الحكم مثاله قول الحنفي في العاصي بالسفر وهو الذي يكون
سفره معصية كالآبق مسافر فيترخص برخص السفر كغير العاصي بالسفر بجامع المناسبة بين السفر والرخص باشتمال
السفر على المشقة فيقول الشافعي بصنعة شاقة في الحضر مثل صنعة الحدادين فان المشقة متحققة ثمة مع تخلف
رخص المسافر عنها واجاب المصنف على المختار بان العلة هي الوصف الضابط للحكمة لا الحكمة لعسر انضباطها
فان المشقة مختلفة باختلاف الاشخاص والازمان والشارع لم يعلل بما يعسر انضباطها للحكم فلا يرد النقض عليها — علة ح
وهو علة   القائلون بان الكسر يبطل العلة قالوا الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لا الوصف
الضابط للحكمة لان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابطها فحيث النقض
لوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها اجاب بان نقض الحكمة يتوقف على تحقق قدر الحكمة

المساوية لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون
او من الجائز ان يكون القدر الموجود في محل النقض اقل من القدر المقصود في الاصل وتقدير
وجود القدر الحكمة المساوية في محل النقض يجوز ان يكون التخلف لمعارض واليه اشار بقوله ولعله لمعارض
فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض بدون معارض مظنون والعلة في الاصل موجودة
قطعا والظن لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض على سبيل القطع
وان بعد هذا العدم يعسر الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلة لانه ح يقع العارض بينهما الا ان يثبت
حكم آخر في محل النقض اليق بالحكمة من الحكم المتخلف فانه ح لا يبطل الكسر العلة مثلا لو علل وجوب قطع اليد
قصاصا بحكمة الزجر فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فان حكمته ازيد ثم لو قطع ومع هذا لم يجب القطع
فيقول المعلل ثبت فيه حكم اليق بحكمة الزجر يحصل حكمة الزجر بذلك الحكم وزيادة وهو القتل
اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض اوصاف العلة اي تخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة والمختار
انه لا يبطل العلة مثاله قول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح العقد قياسا
على ما اذا قال بعتك عبدا من عبيدي فانه لا يصح العقد بالاتفاق والعلة كون المبيع مجهول الصفة عند
العاقد فيعترض الحنفي بما لو تزوج امرأة لم يرها فان الجهل بالصفة عند العاقد متحقق مع صحة العقد
فيتخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة واجيب على المختار بان العلة مجموع الاوصاف لا بعضها يعني مجموع
كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد لا مجرد الصفة فقط فلا نقض للعلة اي لم يلزم تخلف الحكم عن العلة
تأثير ح — فان قيل الحنفي عدم كونه مبيعا كالعدم لا تأثير له فيكون العلة ح كونه مجهول الصفة عند العاقد
فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة ومجرد ذكر كونه مبيعا لا يندفع النقض لم يتبين تأثيره في العلية
والعكس ح — اختلفوا في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة واشتراطه
مبني على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط العكس في العلية لانه ح

لا يكون للحكم الا دليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفائه ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به لانه
لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع بل انتفاء العلم به ومن جوز تعليل الحكم بعلتين لم يشترط
العكس في العلل اذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز تحقق دليل آخر موجب للعلم او
الظن   اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحدة منها مستقلة
بالعلية على خمسة مذاهب اولها انه يجوز مطلقا وهو المختار عند المصنف وثانيها انه لا يجوز مطلقا وثالثها
يجوز في العلة المنصوصة لا المستنبطة وهو مذهب القاضي ورابعها عكسه اي يجوز في العلة المستنبطة
لا المنصوصة وخامسها انه يجوز ولكن لم يقع وهو مختار امام الحرمين واحتج المصنف على المختار عنده
بوجهين اولهما انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلل كل منها مستقلة لم يقع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة
لان الوقوع دليل الجواز واما بطلان التالي فلان اللمس والبول والغائط والمذي كل منها علة مستقلة
للحدث وكذلك كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة مستقلة للقتل فان قيل النزاع في الحكم الواحد
وفي هاتين الصورتين الاحكام متعددة لان القتل بالردة غير القتل بالقصاص فلذلك سقط القتل بالردة
وبقي آخر فيما اذا كان القاتل ارتد بعد القتل ثم اسلم قبل القصاص فان القتل بالردة قد انتفى وبقي القتل
بالقصاص وبالعكس اي ينتفي القتل بالقصاص وبقي الآخر فيما اذا عفى الولي القصاص اجيب بان الحكم
واحد والتعدد في اضافته الى العلل المتعددة واضافة الشيء الى دلالته وعدم اضافته الى دليل آخر لا يوجب
التعدد في الشيء ولو كان تعدد اضافة الشيء الى علله يوجب تعدده لزم مغايرة حدث البول لحدث
الغائط لتعدد اضافته الى علله الثاني انه لو امتنع تعدد العلة لامتنع تعدد الادلة لكونها معرفة للاحكام
والتالي باطل بالاتفاق اذ يجوز ان يكون لمدلول واحد ادلة   القائلون بعدم جواز تعليل
الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا بثلاثة وجوه اولها لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل
واحدة منها مستقلة غير مستقلة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى استقلال

لان العلل
انها ادلة
صح

العلة

العلة ثبوت الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت العلل المستقلة ثبت الحكم بكل واحدة منها لانها
علة مستقلة ولم يثبت بكل منها لانه يثبت بالجميع فيلزم التناقض اجاب بان معنى استقلالها
انها اذا انفردت استقلت في العلية فيجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة
وحالة الاجتماع غير مستقلة فلا يلزم التناقض في حالة التعدد لعدم استقلال كل منها ح والتناقض
انما ينشأ من استقلالها حالة التعدد الثاني لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين يلزم اجتماع
المثلين او تحصيل الحاصل وكل واحد منهما محال اما الملازمة فلان العلتين اما ان يكونا معا او على
الترتيب فان كانتا معا يلزم اجتماع المثلين لان مقتضى العلة المستقلة مفروض لمعلولها فيلزم
كل واحدة منهما مثل ما يلزم من الاخرى فيلزم اجتماع المثلين وان كانتا على الترتيب يلزم تحصيل الحاصل
اما بيان استحالة الثاني تحصيل الحاصل فظاهر واما بيان استحالة اجتماع المثلين فلانه يستلزم التناقض
لان محل العلل يعني الحكم يكون مستغنيا عن كل واحدة منهما غير مستغن لان حصول الحكم بكل واحدة
منهما يوجب الاستغناء عن الاخرى قال بعض الشارحين ولقائل ان يقول الجمع بين المثلين لا اختصاص له بالمعية
ولا تحصيل الحاصل بالترتيب اذ لو حصلت العلتان معا او ترتيبا فان كان التأثير للكل في واحد معين لكان
تحصيل الحاصل وان كان في غير معين لزم اجتماع المثلين وفيه نظر لان اختصاص تحصيل الحاصل بالترتيب
ظاهر لان العلتين اذا حصلتا معا كان معلولهما ايضا معا فلا يتصور تحصيل الحاصل في كل واحدة منهما
لان تحصيل الحاصل انما يتصور اذا حصل شيء بعد حصوله مرة اخرى واجتماع المثلين وان كان لا اختصاص
له بالمعية الا انه لما كان الترتيب يستلزم تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل اظهر فسادا من اجتماع المثلين
لم يتعرض في الترتيب لاجتماع المثلين بل بين استلزامه لما هو اظهر فسادا منه ثم قال والجواب انه
يحتج في لزوم الاستغناء وعدمه الى توسط الجمع بين المثلين وهو حق اجاب المصنف بان اجتماع المثلين
او تحصيل الحاصل انما يلزم من العلتين المستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول واما
في العلل الشرعية

التي هي دلائل الاحكام فلانه جاز ان يكون لمدلول واحد دليلان او دلائل الثالث لو جاز تعليل الحكم
الواحد بعلتين او علل كل واحد منها مستقلة لما تعلقت الائمة في علة الربا بالترجيح يعني رجح علة كل
من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض والتالي باطل لانهم تعلقوا بالترجيح بيان الملازمة انه من
ضرورة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل منهما مستقلة عدم استقلال كل منها بالعلية والترجيح يأتي
عدم الاستقلال لانه اذا امتنع ان يكون كل واحد منها علة مستقلة جاز ان يكون الجميع علة فلا حاجة
للترجيح اجاب بانهم تعرضوا للطعم والقوت والكيل لابطال كون غير علة الا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فلانهم اتفقوا للترجيح لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل الاجماع على اتحاد العلة هاهنا
اي في الربوا والا اي وان لم يتعرضوا للترجيح لذلك اي جعل علل الربوا اجزاء للعلة لانهم اجمعوا تمام
على اتحاد العلة هاهنا لم يكن ان يجعل كل واحد منها علة مستقلة فلو لم يتعرضوا للترجيح حتى تتعين
الراجح للعلة يلزم ان يكون كل منها جزء علة لان جعل احدها علة من غير ترجيح محال والاما لم يكن كل
منها جزء علة   قال القاضي ان تعدد العلة المنصوصة ان يكون متعددة لانه اذا نص
الشارع على ان كل واحد منها علة مستقلة صار كل واحدة علامة للحكم واما العلة المستنبطة
فانها اذا تعددت يلزم ان يكون كل واحد منها جزء للعلة لان المستنبط اذا استنبط في الاصل
وصفين يصلح كل منهما للعلية فان عين بالنص علية كل منهما صحت العلة منصوصة والتقدير بخلافه
وان لم يعين بالنص علية واحد منهما فان استند الحكم الى واحد منهما لزم التحكم وان استند الى كل واحد منهما
يلزم ان يكون الحكم مستغنيا عن كل منهما غير مستغن فيلزم التناقض فتعين ان يستند الحكم اليهما معا فيكون
كل منهما جزء للعلة اجاب بانه ثبت الحكم في محال افرادها اي ثبت الحكم في محل كل واحد منها
على سبيل الانفراد فيستنبط ان كل واحد منها على سبيل الانفراد علة مستقلة ولا يلزم ان يكون كل واحد
منها على سبيل الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم استغناؤه عن كل واحد منها وعدم استغنائه عنها

عند اجتماعها

عند اجتماعها والحاصل انه يجوز ان يكون كل واحد من العلل المستنبطة علة مستقلة عند الانفراد
ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع وح لا يخلو من ان يكون المراد من قوله المستنبطة اي كانت
متعددة يلزم الجزئية انه يلزم الجزئية عند الاجتماع او عند الانفراد والاول مسلم والثاني ممنوع
لانه يجوز ان يكون كل واحد منها علة مستقلة عند الانفراد لما ذكرنا وايضا يجوز ان يكون كل واحد منها
حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل الشرعية امارات فيجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد
العاكس اي القائل بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة احتج بان المنصوصة
قطعية فلو كانت كل واحدة منها علة مستقلة لزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل على سبيل القطع
واما المستنبطة فعليتها وهمية اي غير قطعية فقد يتساوى الامكان اي امكان التعليل بالنسبة
الى كل واحد منها فلا يمكن ان لا يجعل واحد منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل العلة واحدا لعدم
الاولوية للتساوي ولا ان يجعل المجموع علة مستقلة لثبوت الاستقلال في محال افرادها فيتعين
ان يكون كل واحدة علة مستقلة وجوابه واضح لانا لا نسلم ان المنصوصة قطعية فلو سلم انها
قطعية فلا نسلم ان اجتماع العلل الشرعية القطعية محال لان العلل الشرعية دلائل ويجوز اجتماع الادلة
القطعية على مدلول واحد   قال امام الحرمين امكان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه
شرعا هو اليها به التصور وقيل الصحيح في الوضوح لانه لو لم يمتنع شرعا لوقع عادة ولو على سبيل الندرة
لان امكانه عقلا واضح ولو وقع لعلم لكنه لم يعلم فلم يقع فيكون ممتنعا شرعا ثم اعترض على الامام تعدد الاحكام
في الصور السابقة الدالة على وقوع تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة ويعلم من هذا ان مذهب الامام الجواز
العقلي لا الشرعي والجواب عنه انه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاحكام كما ذكرنا ولما
كان هذا الجواب معلوما لم يتعرض المصنف له   القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل كل واحدة
منها مستقلة احتجوا بانها اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس

والذي في نقض الوضوء فالمختار عند المصنف أن كل واحدة علة وقيل أن كل واحدة جزء علة وقيل العلة
واحدة لا بعينها واحتج المصنف على المختار بوجهين الأول أن كل واحدة لو لم تكن علة لكانت كل واحدة
جزء علة أو كانت العلة واحدة وكل واحد من التالين باطل أما الملازمة فظاهرة لأن لا واسطة بينهما وأما
بطلان التالي الأول فلأنها لو كانت جزءا لم تكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال وأما بطلان التالي الثاني
فللزوم التحكم لأن لا أولوية لواحد منها لكون كل واحدة منها مستقلة ولقائل أن يقول إن أريد بالاستقلال
حالة الانفراد لا حالة الاجتماع فلا يلزم بطلان التالي الأول الثاني أنه لو لم يكن كل واحدة منها علة عند
الاجتماع امتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد والتالي باطل بيان الملازمة أن العلل الشرعية أدلة
للحكم القائل بأن كل واحدة منها جزء العلة عند الاجتماع احتجوا بوجهين الأول لو كانت
كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء التالي
والجواب عنه في الدليل الثاني لما فرغ من جواز تعليل الواحد بعلتين مستقلتين ولا يحصل مدعى الحكم صح
القائل بالجزء إلا بعد انضمام أمر آخر إلى هذا الدليل وهو أنه لو كان أحدها علة لزم التحكم الثاني
أنه لو كانت كل واحدة علة مستقلة لزم التحكم والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة أن الحكم إن
ثبت بالجميع فتكون العلة الجميع وكل واحدة منها جزء وهو المدعى وإن لم يثبت بالجميع لزم
التحكم لثبوته بواحدة ح أجاب بأنه يثبت بالجميع بمعنى أن كل واحدة كالدلائل العقلية والسمعية
فإن المدلول يثبت بكل واحد منها فلا يلزم التحكم القائل بأن العلة عند الاجتماع
أحدها لا بعينها احتج بأنه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم أو الجزئية وبيان الملازمة ظاهر
مما سبق فتعين أن تكون العلة واحدة وإنما لم يتعرض لجوابه بناء على أنه يعلم مما سبق
اختلفوا في جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث والمختار جوازه وقد اتفقوا في جواز تعليل الحكمين
بأمارة واحدة إذ لا امتناع في نصب أمارة واحدة لحكمين كغروب الشمس لجواز الإفطار ووجوب صلوة

المغرب

المغرب والفرق بين الباعث والأمارة أن الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم
والأمارة لا تكون كذلك بل تكون معرفة للحكم واحتج على المختار بأنه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
كالإسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد القائلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة
بمعنى الباعث قالوا لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة
بيان الملازمة أن أحد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني إن لم يحصلها لزم أن لا يكون العلة علة
له وإن حصلها لزم تحصيل الحاصل أجاب بأن الحكم الثاني إنما يحصل حكمة أخرى أو لا يحصل الحكمة إلا
بالحكمين والتي يحصل من الواحد هي جزء الحكمة فإن الغرض جاز أن يكون جزءا مع غرض يحصل كل واحد منهما
بأمر والمجموع يحصل بمجموع الأمرين فإن قيل مع ذلك الحكم الثاني يحصل حكمة أخرى فينافي أصل المسئلة فإن المفروض
أن الباعث واحد أجيب بأنه لا يلزم من وحدة الباعث وحدة الحكمة لأنه يجوز أن تكون الحكمة
متعددة ولا يكون الوصف إلا ضابطا لأحدها وح يكون الباعث واحدا مع تعدد الحكمة
قال ومنها ومن شرط علة الأصل أن لا يتأخر وجوده عن حكم الأصل لأنه لو تأخر وجوده
عن حكم الأصل يلزم ثبوت الحكم بغير باعث لأن العلة هي الباعثة على الحكم والتالي باطل لأن تحقق الحكم بدون الباعث
محال فإن قيل لم لا يجوز أن يكون العلة أمارة لا الباعث وح يجوز تأخرها عن حكم الأصل أجيب بأنه لو قدر كون
العلة أمارة يلزمه تعريف المعرف بتقدير تأخرها لأن الأمارة لا فائدة لها إلا تعريف الحكم والحكم عرف بالنص
فيكون تعريفه بالأمارة تعريف المعرف وفيه نظر لأنه يجوز أن يكون فائدة الأمارة تعريف حكم الفرع فلا
يكون تعريف المعرف والحق أن الأمارة لا يجوز أن تكون علة لما سبق مثال تأخر العلة عن الحكم تعليل ولاية
الأب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فإنه قبل عروض الجنون ثبت له الولاية فتأخر الجنون
الذي هو العلة عن الولاية التي هي الحكم ومنها أن لا يرجع أي ومن شروط علة الأصل
أن لا تكون مبطلة لحكم الأصل لأنه إذا أبطل حكم الأصل يلزم منه بطلان العلة لأنها مستنبطة من حكم

الاصل مثاله تعليل وجوب الشاة على التعيين في الزكوة بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة تقتضي بطلان
حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة كذلك يمكن بوجوب قيمتها فلو علل الوجوب
بدفع الحاجة يلزم منه ابطال وجوب الشاة على التعيين وان لا يكون ومن شروط علة
الاصل ان لا يكون المستنبطة معارضا بوصف آخر صالح للعلية يوجد في الاصل دون الفرع
فانه من الجائز ان يكون الوصف المعارض هو العلة او العلة مجموعهما ولا يلزم ثبوت الحكم
في الفرع فان قلت مذهبه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فحينئذ جاز ان يكون كل واحد
علة مستقلة فلا يلزم من عدم المعارض في الفرع عدم الحكم فيه لوجود علة مستقلة في الفرع اجيب
جواز كون كل واحد منهما علة مستقلة لا يوجب القطع بان كل واحد منهما علة مستقلة ولا الظن
لجواز ان يكون العلة هو المجموع او المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط وقيل ومن شرط علة الاصل
ان لا يكون له وصف معارض لانه اي الاصل ولو مع الفرع اما لا الاصل فلما ذكر واما مع الفرع فلان المقتضي
علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا يثبت الحكم فيه والحق ان انتفاء المعارض
في الفرع انما يكون شرطا لعلة الاصل ان لو كان المعارض موجبا لالحاق الفرع باصل آخر ولا يوجب تعليله
الاصل وقيل انتفاء المعارض في الاصل انما يكون شرطا اذا كان المعارض راجحا وهو ممنوع لان المعارض
المساوي يمنع العلة ايضا ومن شروط علة الاصل ان لا يخالف نصا او اجماعا لان النص
والاجماع اولى من القياس ومن شروط علة الاصل ان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص اي اذا
دل النص على علية وصف فلا يستنبط زيادة قيدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به وقيل انما يشترط ان
لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص ان نافت الزيادة مقتضى النص لان الزيادة اذا كانت وصفا
مساويا للمنصوصة او يكون المستنبطة مخالفة للمنصوصة فلا يلزم محذور ومن شروط علة
الاصل ان يكون دليلها شرعيا لان دليلها لو كان غير شرعي يلزم ان لا يكون القياس شرعيا

ومن شروط علة الاصل ان لا يكون دليل علتها متناولا لحكم الفرع اما بطريق
العموم بان يكون الدليل شاملا لحكم الفرع والعين كما اذا قيل الفواكه مطعوم فيجري فيها الربوا
قياسا على البر ثم يثبت علة الطعم بقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه كما يدل على
علية الطعم يدل ايضا على حكم الفواكه بطريق العموم لتناوله حكم غير الفواكه واما بطريق الخصوص بان
يكون مخصوصا بصورة الفرع فقط كما اذا قيل في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج فينتقض به الوضوء
قياسا على الخارج من السبيلين ثم يثبت علة الخارج النجس بقوله عليه السلام من قاء او رعف فليتوضأ فانه
كما يدل على علة الخارج النجس يدل على حكم الفرع بخصوصه لانه يدل على حكم غيره واحتج على هذا الشرط
بانه لو كان دليل العلة متناولا لحكم الفرع لكان القياس تطويلا بلا فائدة لان اثبات حكم الفرع
بالقياس يتوقف على اثبات العلة بالدليل العام او الخاص والدليل بعينه يدل على حكم الفرع من غير
توسط والقياس يدل على حكم الفرع متوسطه فالاثبات بالقياس تطويل بلا فائدة ومع هذا
يلزم الرجوع عن القياس لان الحكم يثبت بذلك الدليل لا بالعلة فيكون رجوعا عن القياس القائلون
بعدم اشتراطه قالوا منع القياس في مثل هذه الصورة مناقشة جدلية فان ذلك الدليل ولا دلالة القياس على
ثبوت حكم الفرع متغايرة لان ذلك الدليل لان دلالة القياس عليه يتوقف على مقدمات لم يتوقف
عليها دلالة ذلك الدليل عليه فمنع القياس لتوقف مقدمة من مقدماته على ذلك الدليل مناقشة
جدلية اختلفوا في جواز كون العلة حكما شرعيا على ثلاثة مذاهب الاول انه يجوز
مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي قد يدور مع حكم آخر وجودا وعدما والدوران آية كون المدار
علة للدائر والثاني انه لا يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي المعلل اما ان يكون متقدما على
الحكم الذي جعل علة له او متأخرا او معه والاول باطل لاستحالة تقدم المعلول على العلة وكذا الثاني
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وكذا الثالث اذ لا اولوية لتعليل احدهما بالآخر اجيب عن الاول بان

الدوران لا يفيد العلية لما سيذكره وعن الثاني لا نسلم انه لا اولوية لجعل احدهما علة لان لعدم الحكم
جاز ان يكون مناسبا للآخر من غير عكس نحو كون المناسب اولى بالعلية والمذهب الثالث المختار عند
المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة جاز التعليل به
اذ لا استبعاد في ان يكون هو سببا لحكم على آخر مستلزما لحصول مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كالنجاسة
في علة بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمة البيع على النجاسة التي هي حكم شرعي فيحصل التنزه عنه وان لم يكن باعثا
او كان لكن لا لتحصيل مصلحة بل لدفع مفسدة لازمة عن حكم الاصل لم يجز اما الاول فلكن باعثا فلعدم اولوية
احدهما بالتعليل واما الثاني ان باعثا لدفع مفسدة فلان حكم الاصل لو كان مشتملا على المفسدة لما شرعه
الشارع اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعلة مركبة من اوصاف متعددة على مذهبين والمختار
جواز تعدد الوصف وهو علة كالقتل العمد العدوان فانه علة للقصاص واحتج عليه بان الوجه الذي ثبت به
كون الوصف الواحد علة ثبت به كون الوصف المركب من الاوصاف المتعددة علة فلما صح في الواحد
صح في المركب قوله من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط بيان للوجوه التي ثبت بها
العلية المانعون من جواز كون العلة مركبة احتجوا بوجهين الاول لو صح تركيب العلة
من اوصاف متعددة لكانت العلية صفة زائدة على مجموع تلك الاوصاف والتالي باطل اما بيان
الملازمة فلانا نعقل مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وغير جزئه فيكون
العلية صفة زائدة واما بيان بطلان التالي فالعلة اشار اليه بقوله وهو الدائر فلان العلية ان قامت
بكل واحد من تلك الاوصاف يكون كل واحد علة وان قامت بوصف واحد فهو العلة وقد فرض
خلافه ولو رد على هذا بانه يجوز ان يكون العلية قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع وحينئذ
لا يلزم شيء مما ذكرتم اجيب بانها ان قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فلا بد للمجموع
من وحدة بها يكون المجموع مجموعا وينتقل الكلام من العلية الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل وفيه

والتسلسل في الامور الاعتبارية ج

نظر فان الوحدة من الامور الاعتبارية فلا يكون محالا اجاب المصنف بالنقض الاجمالي فان هذا
الدليل بعينه يجري في كون الكلام خبرا او استخبارا وذلك لان الكلام مركب من الالفاظ المتعددة
وكونه خبرا او استخبارا صفة زائدة عليه فان قام بكل واحد من الالفاظ يلزم ان يكون كل واحد
خبرا وان قام بجزء واحد يلزم ان يكون هو خبرا لا غير والتحقيق وهو ان معنى العلية قضاء الشارع
بالحكم عند وجود الوصف للحكمة لا ان العلة صفة زائدة اذ قضاء الشارع بالحكم عند الوصف ليس صفة
للوصف فضلا عن ان يكون صفة زائدة وان لم يكن العلية صفة زائدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان
العلية صفة زائدة فليست وجودية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض لان العلية
عرض ومجموع الاوصاف ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان المركب
من الاوصاف علة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء
صفة العلية بانتفاء كل جزء من المركب لان العلية تنتفي بانتفاء المركب لان الصفة تنتفي بانتفاء الذات والمركب
ينتفي بانتفاء كل جزء منه واما بطلان التالي فلانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية اي يلزم
تحقق عدم الجزء بدون عدم صفة العلية لانه لو عدم جزء بان بعد انعدام جزء اول يلزم عدم العلية
بانعدام الجزء الاول ولا ينعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة تجدد عدم المعدوم لان المعدوم لا
يعدم اجاب بان عدم الجزء لا يكون علة لعدم العلية لان وجود كل جزء شرط للعلة وعدم الشرط
لا يكون علة لعدم المشروط فلا يكون عدم الجزء موجبا لعدم العلية فلا يلزم النقض وان سلم ان عدم
كل جزء علة لعدم العلية فهو كتوقع البول بعد اللمس وبالعكس اي وقوع اللمس بعد البول في كون كل واحد
منهما علة لوجوب الوضوء ووجهه ان العلل الشرعية علامات للاحكام الشرعية ولا بعد في اجتماع
العلامات دفعة واحدة او على سبيل الترتيب فلا يلزم النقض قوله موجب ذلك اي حتى يجب النقض
لا شرط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا به لجواز القياس على اصل ثبت حكمه بدليل ظني

لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب ولا يشترط انتفاء علة الاصل انتفاء مخالفة مذهب
صحابي لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة فلا يرفع ظن العلة فيما جعل علة
الاصل ولا يشترط انتفاء علة الاصل القطع بوجودها في الفرع لانه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه
الثلاثة في علة الاصل على المذهب المختار ولا يشترط انتفاء علة الاصل في معارض العلة في الاصل
والفرع قيل هذا على خلاف ما تقدم من ان نفي المعارض شرط وليس كذلك لانه شرط في العلة
المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط وهنا لم يشترط نفي المعارض في الاصل والفرع معا في
علة الاصل مطلقا فلا ان يكون مخالفة واختلفوا فيما اذا كانت العلة انتفاء الحكم لوجود مانع كعدم
وجوب القصاص على الاب لوجود المانع او عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو
شرط وجوب الرجم والمختار عند المصنف انه لا يلزم وجود المقتضي واحتج عليه بان الحكم اذا انتفى مع وجود
المقتضي لوجود مانع او انتفاء شرط كان انتفاؤه مع عدم المقتضي اولى احتج العاملون بلزوم وجود
المقتضي بانه لو لم يكن وجود المقتضي فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع او انتفاء الشرط اجاب
بان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة ولا بعد ان يكون لمدلول واحد ادلة
متعددة. ذهبت الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة
هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت الحنفية الى ان حكم الاصل ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم
الاصل فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل
لما فرغ من بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع منها ان يساوي الفرع في العلة
علة الاصل اي تكون علة حكم الفرع مساوية لعلة الاصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة سواء كان
ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربة في تحريم الخمر فان علة تحريم النبيذ التي هي الشدة المطربة
مساوية لعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة وعين الشدة المطربة مقصود او جنسها كالجناية في قياس

قصاص الجناية للاطراف على قصاص النفس فان علة قصاص الاطراف مساوية لعلة قصاص النفس في
الجناية التي هي مقصودة والجناية جنس علة قصاص الاطراف والنفس وانما اشترط ذلك لان علة
الفرع اذا لم تكن مساوية لعلة الاصل في المقصود لم يتحقق ما هو العلة في الفرع فلا يتعدى الحكم من الاصل
الى الفرع ومن شرائط الفرع ان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة
من عين الحكم او من جنسه والاول كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب القصاص في النفس
بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب القصاص بالمحدد والثاني كقياس الولاية في
نكاح الصغيرة على الولاية في مالها فان ولاية النكاح مساوية لولاية المال في جنس الولاية
ومن شرائط الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا عليه والا لكان حكمه ثابتا بالنص لا
بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية فان الوضوء
متقدم على التيمم وانما اشترط ذلك لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت
علته لان علته لكونها مستنبطة من حكم الاصل متأخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متأخر عن حكم الفرع
فيلزم تأخر حكم الفرع عن علته بمرتبتين وهو باطل نعم يصح ان يذكر ذلك القياس الزاما للخصم وقال من
الشرائط ان يكون حكم الفرع ثابتا بالنص على سبيل الاجمال لا على التفصيل وهو مردود لان الائمة قاسوا
انت حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت الفرع بنص لا جملة ولا تفصيلا
لما فرغ من اركان القياس وشرائطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف
المعين علة للحكم المسلك الاول الاجماع فان الائمة اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم سواء كان
الاجماع قطعيا او ظنيا ثبتت علية الوصف كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغيرة
في قياس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك الثاني النص وهو ان يذكر من الكتاب او السنة ما دل
على علية الوصف وهو على مراتب المرتبة الاولى الصريح وهو ما دل بالوضع على العلية وهو اما ان

يقصد

لا يحتمل غير العلة او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا ولا وسوا لا يحتمل غير العلة ان يذكر العلة بلفظ لا
يقصد به غير العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا مثل قوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر او
من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او كي كقوله تعالى كي لا يكون دولة
بين الاغنياء والدولة في المال ما يدار الذي دولة بينهم بيد او يوم في هذا وهم لهذا
او اذًا كقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة
وضعف الممات اي ضعف العذاب حيا وميتا في الدنيا والآخرة والثاني وهو ما يحتمل غير العلية
احتمالا مرجوحا ان يذكر العلة بحرف من حروف العلة قد يقصد به غير العلية مثل اللام كقوله تعالى — التعليل صح
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او ان كقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين
العتل الغليظ الجافي والزنيم المستلحق بقوم ليس منهم ولا يحتاج اليه وقال عكرمة هو اللئيم الذي
يعرف بلؤمه او بكذا كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه الكلمة ظاهرة في العلية وقد يقصد بها غير
العلية اما اللام فكقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون ذات جهنم غرضا بالاتفاق وكقول
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام هاهنا ليست للغرض واما ان فكقول
القائل اردت ان اضرب زيدا للتأديب فانها هنا لا تكون للغرض واما الباء فلانه قد يكون — ان صح
للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم واما ان يذكر العلة بتعليق الحكم على الوصف بالفاء وذلك
على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في حق قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم
والريح ريح المسك والكلوم جمع الكلم وهو الجراحة والودج عرق في العنق والجمع اوداج وقوله
تشخب اي تسيل الثاني ان يدخل الفاء في الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك على وجهين الاول
ان يدخل الفاء على كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والثاني ان

يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم ولا فرق بين ان يكون
الراوي فقيها او غيره لان الظاهر من حال الراوي العدل انه لو لم يفهم كون الوصف علة لم ينقله واما
سه واما اول ـــــ المرتبة الثانية من النص ان يدل النص على العلية لا بالوضع بل بالتنبيه
والايماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع
وكلام الدين اقسام الاول ان يرفع الى الرسول واقعة مشتملة على وصف فيسأل الرسول عليه السلام حكم تلك الواقعة
عقيب الرفع مثل واقعة الاعرابي فان الاعرابي لما رفع الواقعة الى الرسول بقوله واقعت اهلي
في نهار رمضان قال الرسول عليه السلام اعتق رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم
يكن للتعليل لكان بعيدا من الرسول وذلك الاقتران لان كل احد من اهل اللغة يسبق فهمه الى ان ذلك
الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان فكأنه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المقترن بالحكم
بعض الاوصاف الذي لا مدخل له في العلية كورود ذلك الحكم في ذلك اليوم المعين وكون ذلك الشخص
اعرابيا يسمى تنقيح المناط اي تنقيح ما ناط به حكم الشارع عن الزوائد — العائد من وجوه
الثاني ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن مؤثرا للتعليل لكان بعيدا من الشارع بعيدا سواء كان التقدير
في محل السؤال او في نظيره مثال التقدير في محل السؤال ما روي انه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا فانه لو لم يكن تقدير نقصان الرطب بالجفاف لاجل
التعليل لكان تقديره بعيدا اذ لا فائدة فيه حينئذ لان الجواب يتم بدونه مثال التقدير في نظير محل السؤال ما روي
انه عليه السلام لما سألته الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افينفعه — عليه صح
ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فانه لو لم يكن تقدير
قضاء الدين عن الميت لاجل تعليل الشيء به لكان بعيدا ولما كان الوصف المقدر في غير المسؤول
علة للحكم فان في كلام الرسول عليه السلام تنبيها على الاصل الذي هو دين الآدمي على الميت

وجب ان يكون نظيره لا الوصف
المسؤول علة للحكم ١٩

ح

وعلى الفرع الذى هو الحج الواجب عليه وهو نظير لدين الآدمى وعلة العلة التى هى قضا الدين عن الميت
واختلف الاصوليون فى قوله عليه السلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت ماء ثم مججته الى ان
ذلك مفسد ام لا فقال عمر لا فقال بعض الاصوليين هو من مسالك النظر فانه علة تقرر الوصف فى نظير المسؤل
ورتب الحكم عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة وقال بعضهم انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد
مقدمة الافساد اى توهم عمر ان العلة التى هى مقدمة الوقاع المفسد مفسد فنقض الرسول عليه السلام
ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد مع انها غير مفسد فلا تعليل لمنع الافساد اى لم يعلل
الرسول عليه السلام بالمضمضة اى التعليل منع الافساد اذ ليس فى المضمضة الى ما يصلح ان يكون مانعا
من الافساد فان مقدمة المفسد لا يحصل منها منع الافساد بل غاية التمضمض ان لا يفسد لان
غاية المقدمة ان لا يقام بها مقام ما يكون مقدمة له لا ان يكون مانعا مما يعضه
الثالث من وجوه الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة مع ذكر على نوعين الاول ان يكون التفرقة
بينهما بصفة مع ذكرهما كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان والثانى ان يكون التفرقة بين
الحكمين مع ذكر احدهما كقوله عليه السلام القاتل لا يرث واما بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما باستثناء مثل قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان فى هذه الصور كلها دلالة ايماء على عليه
الاوصاف المذكورة قال وشرط ذكر وصف اقول الرابع من وجوه الايماء ان يقيد الشارع
الحكم بوصف مناسب للحكم مثل قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فان تقييد النهى عن القضا
بالغضب المشوش للفكر لو لم يكن للتعليل لكان تقييده به بعيدا قال فان ذكر الوصف اقول
لما فرغ من الايماء شرع فى صور محتملة للايماء ولغيره فان ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم
بل كان الحكم مستنبطا مثل قوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف الذى هو حل البيع مذكور
صريحا والحكم هو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف

بل كان مستنبطا مثل لا تبيعوا البر بالبر فان الحكم وهو النهى عن الربوا صريح والعلة
غير صريحة بل كانت مستنبطة فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب اولها الاول والثانى
ايماء وثانيها انه ليس واحد منهما ايماء وثالثها ان الاول ايماء لا الثانى فالمذهب الاول بناء
على ان الايماء اقتران الحكم بالوصف والاقتران حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا
او احدهما مذكور صريحا والآخر مقدرا والمذهب الثانى بناء على انه لا بد من ذكر الحكم
والوصف صريحا والمذهب الثالث بناء على ان ذكر الشى كذكر ما يكون الاول ايماء لا الثانى لان المستلزم م
الحل مستلزم الصحة فذكر الحل كذكر الصحة فى كون الحكم والوصف مذكورين فيكون ايماء بخلاف الثانى فان
الحكم لا يكون مستلزما للعلة بالوصف المستنبط فان حرمة الربوا لا يكون مستلزما للتعليل بالوزن
او الطعام واختلفوا فى اشتراط المناسبة فى صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة مذاهب اولها
يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم
التعليل بطريق الايماء من المناسبة كما فى الوجه الرابع من وجوه الايماء وان لم يفهم التعليل من المناسبة
لا يشترط لانه لو فهم التعليل من المناسبة امتنع فهم التعليل بدون المناسبة فيكون المناسبة
شرطا بخلاف ما اذا لم يفهم التعليل من المناسبة فانه ح يكون مستقلا فى افادة التعليل فلم يحتج
الى اشتراط المناسبة قال الثالث اقول المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
فى الاصل المقيس عليه وابطال بعضها فيتعين الباقى للعلية ولا يلزم المستدل بيان حصر الاوصاف بالترديد
بين النفى والاثبات ولا بالاجماع بل يكفى ان يقول بحثت عن الاوصاف فلم اجد غير ما ذكرت والاصل عدم
ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم المستدل ابطال ذلك الوصف حتى يتم استدلاله ولا يلزم
انقطاع المستدل لانه ابطله وان لم يذكره اولا وهذا اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا فمرجع
الى ظنه فمهما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان البعض كفاه وكلما كان الحصر والابطال قطعيا كان التعليل

قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا كان التعليل ظنيا قال ومن طرق الحذف
اقول لما فرغ من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف منها الالغا
وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة كما يقال علة حرمة الربوا
في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربوا في الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا
في العلية لما تحقق الحكم بدونه فيتعين ان حرمة الربوا لا تحصل الا بالطعم ويقال الالغا تحقق الحكم في صورة
بدون الوصف المحذوف لا يدل على ان الوصف المحذوف ليس بمعتبر في العلة لجواز كون العلة اخص من المعلول
فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول والالغا يشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس الالغا نفي العكس
اما بيان انه يشبه نفي العكس فلان العكس انتفاء الحكم لانتفاء الوصف فنفي العكس اثبات الحكم بدون
الوصف وفي الالغا ايضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما بيان ان الالغا ليس نفي العكس
فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه
وفي الالغا لم يقصد ان الوصف المحذوف ليس بعلة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه بل قصد
ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال المصنف
لكن مجرد اثبات الحكم بالوصف المستبقى بدون الوصف المحذوف في صورة لا يلزم كون الوصف
المستبقى علة لان غاية الالغا ان يفيد ان الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير الحكم بدونه
ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف كون المستبقى علة مستقلة بل لا بد لذلك اي لبيان
كون الوصف المستبقى علة مستقلة من اصل آخر يفيد استقلال الوصف المستبقى في العلية
وح يستغني عن الالغا ما قال بعض الشارحين ويقال الا ان يقول بعدما تقرر ان الحكم لا بد له من علة
والتقدير واحد منها بوجود الحكم دونه وبعدم الحكم عند وجوده تعين ان يكون المستبقى علة ولا
حاجة الى طريق آخر وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الوصف المحذوف جزء العلة واعم من المعلول وح

لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عند وجوده ان يكون المستبقى علة مستقلة
قال ومنها طرد. اقول ومن طرق الحذف طرد المحذوف وهو ان يكون المحذوف
من الاوصاف التي علم من الشارع عدم اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب
وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق مثل قوله عليه السلام من اعتق شركا له من عبد قوم عليه
نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبة بين الذكورة وسراية العتق الا انه لما عهد من الشارع
عدم اعتبار الذكورة في احكام العتق التي منها الذكورة في سراية العتق قال ومنها ان لا يظهر
اقول ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم فيسقط عن درجة الاعتبار ويكفي
للمناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة فان ادعى
المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي بحثت عنه ولم اجد مناسبا للحكم احتاج المستدل الى اثبات
مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعدية وسبر المعترض قاصر
وليس له ان يبين المناسبة بين المستبقى والحكم لانه خروج عن السبر الى المناسبة ولا انتقال من
طريق الى طريق آخر غير جائز قال ودليل العمل لما فرغ من السبر والتقسيم ذكر دليل
وجوب العمل بالطرق الدالة على العلية من السبر وتخريج المناط والشبه وتقريره انه لا بد للحكم من علة
للاجماع على ان احكام الله تعالى معللة بالعلة وان اختلفوا في ان اقترانها بالعلة بطريق الوجوب
او بطريق اللطف ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه يدل على ان الاحكام لا تخلو عن علة
لانه ظاهر في التعميم اي كون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام او بعضها خاليا عن العلة
لما كانت الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف يكون مشقة
وعذابا له ولو سلمنا عدم الاجماع على اقتران الحكم بالعلة وعدم دلالة الآية عليه فثبوت الحكم بالعلة
هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها واذا غلب ثبوت الحكم بالعلة في الشرع لان تعقل العلة

الكلام

في الحكم اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض عند الحكم فيما نحن فيه على الغالب الحاقا
للفرد بالاغلب فثبت انه لا بد للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلية في الطرق الدالة على العلية
وفي المناسبة ايضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة وهو ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم عدم
ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج الى المقدمة المذكورة لان
مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلية في جميع الطرق الدالة على العلية
على تقدير ثبوت تلك المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة ايضا وجب
اعتبار العلة في جميع الطرق لانه يحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في تلك الاحكام بالاجماع
وانما خص المناسبة بالذكر لئلا يتوهم ان ظهور العلية في المناسبة انما هو على تقدير تسليم عدم
ثبوت تلك المقدمة والحاصل ان ظهور العلية في المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك
المقدمة وعلى تقدير ثبوتها ثابت بخلاف باقي الطرق فان ظهور العلية فيه ثابت على تقدير ثبوت تلك المقدمة
غير ثابت على تقدير عدمها الرابع المسلك الرابع المناسبة ويراد فيها الاخالة وتخريج
المناط وهو عبارة عن تعيين العلة في الاصل لمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بنص العلة
او غيره كالاجماع وذلك كتعيين الاسكار لتحريم الخمر لمجرد ابداء المناسبة من ذات الاسكار وكتعيين
القتل العمد العدوان لوجوب القصاص لمجرد ابداء المناسبة من ذات القتل العمد العدوان والاول
مثال للعلة البسيطة والثاني للعلة المركبة والمناسبة لغوية فلا يلزم دور والمناسب وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه اي على ذلك الوصف ما يصلح ان يكون مقصودا من
حصول مصلحة او دفع مفسدة وقوله ظاهر منضبط احتراز عن الوصف الخفي والغير المنضبط
وقوله ما يصلح ان يكون مقصودا احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن الوصف المدار في الدوران
وعن غيرهما وقوله من حصول مصلحة او دفع مفسدة بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط

اعتبر ملازمه

اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما لم يعتبر الخفي وغير المنضبط لانه لا يجوز التعليل بكل منهما لان
كلا منهما غيب عن العقل لخفائه وعدم انضباطه والغيب عن العقل لا يعرف الغيب عنه اعني
الحكم مثال المظنة السفر للمشقة فان المشقة لما لم يكن منضبطا اعتبر السفر الذي هو مظنتها
ولم يعتبرها والفعل الذي قضي عليه في العرف بالعمدية في الجناية العمدية فان العمد لما كان خفيا
اعتبر مظنته وهو الفعل المذكور والاول مثال لغير المنضبط والثاني للخفي ومن الشارحين من جعل المظنة
قسما من المناسب والظاهر من كلام المصنف هنا انه قسيم للمناسب وقد جعلها المصنف
قسما للمناسب صريحا حيث بين ان العدم لا يجوز ان يكون علة للحكم الثبوتي وقال ابو زيد الدبوسي
من اصحاب ابي حنيفة المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول اي لو عرض على العقول
السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته بالقبول وقد يحصل المقصود
اعلم ان المقصود قد يحصل من شرع الحكم يقينا وقد يحصل ظنا وقد يكون حصول المقصود ونفيه
متساويين من شرع الحكم وقد يكون نفي حصول المقصود ارجح فهذه اربعة اقسام مثال الاول البيع
فانه اذا كان صحيحا حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا مثال الثاني القصاص فانه اذا
رتب على القتل العمد العدوان يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا
لان الغالب ان المكلف لو علم انه لو قتل اقتص منه ينزجر عن القتل ولا يجترئ عليه لكن لا
يحصل المقصود يقينا لان بعض المكلفين يقدم على القتل مع شرعية القصاص مثال الثالث حد شرب
الخمر فان حصول المقصود الذي هو حفظ العقل ونفيه من حد الشرب متساويان فان استيلاء ميل
الطباع الى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد فلهذا يقاوم كثرة الممتنعين عنه كثرة المقدمين
مثال الرابع نكاح الايسة فان المقصود الذي هو التوالد يمكن ان يحصل من نكاح الايسة
لكن عدم التوالد ارجح وجعل المصنف الاول والثاني قسما واحدا لكون القسمين لا خلاف

ثانيا وثالثا وجوز التعليل بجميع الاقسام ومنهم من منع جواز التعليل بالثاني والثالث اي القسمين الآخرين بناء على المساواة بين حصول المقصود ونفيه كما في الثاني وعلى مرجوحية حصول المقصود كما في الثالث واحتج المصنف على صحة التعليل بهما بان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم كاف في صحة التعليل به وذلك لان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان انتفى ظن الحاجة الى التعاوض في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر شرع الرخص في السفر وان انتفى ظن حصول المقصود في بعض الصور كما في حق الملك المترفه والصورة الاولى مثال للمناسب والثاني لمظنة المناسب قيل ولقائل ان يقول جواز ذلك حيث كان لاجل ترتب المقصود في الغالب وان لم يترتب في بعض الصور بخلاف محل النزاع فانه لا يحصل الترتب بل يحتمل عدم الترتب على السوا او عدم الترتب راجح ولا شك ان هذا وارد اما اذا لم يحتمل حصول المقصود من شرع الحكم بل كان حصوله فائتا بالكلية لا يعتبر التعليل به خلافا للحنفية والدليل على عدم جواز التعليل به ان المعلوم من عادة الشارع رعاية الحكم المقصود بحيث يكون المقصود فائتا بالكلية لم يجز اضافة الحكم اليه لبيان انه خلاف عادة الشارع مثال ذلك لحوق نسب المشرقي بتزويج مغربية والاستبراء في شراء جارية يشتريها البائع في المجلس فانه علم ان المقصود الذي هو لحوق النسب لا يحصل من تزويج المشرقي المغربية وكذلك علم ان فراغ الرحم الذي هو المقصود لا يحصل لان فراغ الرحم قد حصل باستبراء البائع

اعلم ان المقاصد من شرع الاحكام ضربان ضرب ضروري وغير ضروري والضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية في اصلها هي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال اما الدين فهو محفوظ بقتل الكفار وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون واما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حيوة واما العقل فهو محفوظ بشرع حد الشرب وقد نبه الله تعالى بقوله

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر واما النسل فهو محفوظ بشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد واما حفظ المال فهو حاصل بشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب واما الضروري الذي هو مكمل للضروري في اصله كالمبالغة في حفظ العقل بايجاب الحد على شارب قليل المسكر واما غير الضروري اما حاجي او غير حاجي والحاجي اما في اصله او مكمل له اما الحاجي في اصله فكالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات ثم بعضها اكد من بعض وقد يكون في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشرى المطعوم والملبوس للطفل ولغيره فانها في رتبة الضروري لان الهلاك قد يحصل بانتفائها واما ما هو مكمل للحاجي كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة لان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي هو مكمل الحاجة واما غير الحاجي فلا بد وان يكون في محل التحسين والا لم يكن مقصودا ويسمى تحسينا كسلب اهلية الشهادة عن العبد لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما هو المألوف والمعهود من محاسن العادات

مسئلة   لا خلاف في ان الوصف اذا اشتمل على مصلحة خالصة او راجحة على المفسدة يكون مناسبا واذا اشتمل الوصف على مصلحة ومفسدة راجحة على المصلحة او مساوية لها فقد اختلفوا فيه والمختار انه تنخرم مناسبته للحكم والدليل عليه ان العقل يقضي بان المصلحة اذا كانت مع مفسدة مثلها لا تكون مصلحة مطلوبة ولهذا اذا اراد واحد ان يسعى لتحصيل مثل هذه المصلحة نسبه اهل العقل الى السفه ولما ثبت انخرام المناسبة فيما اذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة ثبت انخرامها فيما اذا كانت المفسدة راجحة ولذلك لم يتعرض المصنف له القائلون بعدم انخرام المناسبة قالوا الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة مع انها تلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد عليها وذلك لان الحرام ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب بعض يزيد المصلحة وان غلب على غير الواجب كما هو مساو بين اجاب بان مفسدة الغصب ليست ناشئة عن الصلوة وبالعكس اي مصلحة الصلوة ليست ناشئة عن

المنشأ على م

الغضب لان الصلوة لا تكون الا مصلحة خالصة ولو فرضنا ان المصلحة والمفسدة متساويتان تساقطتا فالصلوة الصلوة صح
لم تصح بل تكون فاسدة ولا اثبت انه لا بد للوصف المناسب من ترجيح مصلحته على المفسدة ان ترجح
الوصف فالترجيح يختلف باختلاف المسائل فان الترجيح في بعض المسائل قد يكون في غاية الظهور
وقد يكون بحيث يحتاج الى ادنى تامل وقد يحتاج الى نظر واستدلال وللمستدل ترجيح اجمالي يطرد فان الترجيح في بعض المسائل
في جميع المسائل وهو انه لو لم تكن المصلحة راجحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون الحكم لمجرد صح
التعبد لانا بحثنا ولم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم الغير وثبوت الحكم لمجرد التعبد خلاف
الاصل   والمناسب   اعلم انا قبل الخوض في تقسيم ما في المتن نذكر مقدمة نافعة
فنقول ان للجنسية في الحكم والوصف مراتب بحسب الخصوص والعموم اما في الحكم فاعم اجناسه كونه
حكما ثم الوجوب ثم وجوب العبادات ثم وجوب الصلوة واما في الوصف فاعم اجناسه
كونه وصفا نيط به الحكم فيدخل فيه الوصف المناسب وغير المناسب ثم الوصف المناسب ثم المناسب
الضروري ثم الضروري في حفظ الدين والاوصاف انما ينظر اليها لا في اخص اعتبار الشارع اياها
وكلما كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان
كون الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه اذا عرفت ذلك
فنقول الوصف المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه الحصر ان المناسب
اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع اي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم او غير معتبر والمعتبر اما ان
يعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع ويسمى مؤثرا لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل
الحدث بمس المحدث ذكره فانه اعتبر مس المحدث ذكره في عين الحدث بالنص في قوله عليه السلم من مس
ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع واما ان
يعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا باجماع بل بترتيب الحكم على الوصف فقط وح ان ثبت بنص او

اجاع

اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم او بالعكس اي اعتبار جنس الوصف في عين الحكم
او اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان
لم يثبت بنص او اجماع واحد منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم
عليه فقط يسمى غريبا وغير المعتبر هو المرسل ينقسم باعتبار الى مرسل ملائم والى مرسل غريب
لانه ان اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فهو المرسل الملائم والا فهو المرسل الغريب مثال
المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر الشارع عين الوصف عين
في عين الحكم لانه لم يترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس
او جنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها
الشارع بتحريم الزنا وهذا ملائم من هذه الجهة لتصرف الشارع وباعتبار آخر الى معلوم الالغاء في
الشرع والى غير معلوم الالغاء والمرسل الغريب والذي علم الغاؤه مردود اتفاقا اي لا يجوز التعليل به
بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام الحرمين والغزالي بقبوله ونقل قبوله عن الشافعي ومالك
والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشارع لم يعتبر نوعه في نوع ما يترتب الحكم عليه
ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عين الحكم ولا جنسه في جنسه
فلا يحصل الظن بعليته وشرط الشافعي في قبول المرسل الملائم ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية
والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والنسل والمال
وبالقطعية ان يكون الجزم بوجود المصلحة حاصلا وبالكلية ان لا تكون مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض
وذلك كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى الكفار على
جميع بلاد الاسلام وقتلوا المسلمين باجمعهم حتى الترس فان قتل الترس يكون ح مصلحة ضرورية قطعية
كلية لكنه انما وجب قبوله عند اعتبار هذه الشرائط لانه لو لم يقبله يلزم عدم اعتبار ما علم

متضمن ضروري من الشرع وهو حفظ الدين والنفس فان عدم قبوله يفضي الى ابطال الدين وهلاك
جميع المسلمين من الاسارى وغيرهم وانما اشترط القطعي ليحصل الجزم بالاخلال المذكور وانما اشترط الكلي
لئلا يلزم ترجيح احد الجانبين على الآخر فان محافظة نفوس غير الاسارى ليست باولى من محافظة نفوس
الاسارى في الدين ثم اورد المصنف امثلة الملائم والغريب المرسل والغريب الغير المرسل الذي
الغاه اما الملائم فقد ذكر امثلة اقسامه الثلثة فمثال الاول منها التعليل بالصغر في قياس النكاح على
المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين الولاية المال بترتبها على الصغر وثبت اعتبار
عين الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال الثاني منها التعليل بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر
على السفر في رخصة الجمع بين الصلوتين فان الشارع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع بترتب
رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع وثبت ايضا بالاجماع
اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع ومثال الثالث منها التعليل بجناية القتل العمد العدوان في قياس عش
المثقل على المحدد في قصاص النفس فان الشارع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين قصاص النفس
وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص الذي هو جنس قصاص
النفس كالاطراف وغيرها من السمع والبصر واللسان ومثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم لغرض
فاسد في قياس البات في المرض اي المطلق الطلقات الثلث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة
بنقيض مقصوده حتى صار يورث المبتوتة كما ان القاتل فان ارسال الطلقات الثلث فعل محرم
لكونه منهيا عنه ومقصوده حرمان الزوجة عن الميراث وهو غرض فاسد فيجب ان يعارض بنقيض
مقصوده بان لا يحرم المبتوتة كما ان القاتل لما اقدم لاجل غرض فاسد يعارض بنقيض مقصوده بحرمانه
عن الارث والجامع كون فعلهما محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لانه لم يعتبر الشارع
عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه

مثاله لم يثبت بنص ولا اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود صح

الفيدم

في جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال الغريب المرسل التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر بتقدير
عدم النص على علية الاسكار فانه اعتبر الشارع عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم
على الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الاسكار
في جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين
ابتداء في كفارة الظهار على من يسهل عليه الاعتاق فانه ثبت الغاؤه شرعا لان الشرع اوجب الاعتاق
اولا ولم يعتبر ايجاب الصوم اولا على من يسهل عليه الاعتاق ومن مسالك العلية الشبه وله
يثبت العلية بذاته وثبت عليته بجميع المسالك من النص والاجماع والسبر والتقسيم وفي اثباته بتخريج
المناط اي المناسبة نظر ومن ثمه اي ومن اجل ان اثباته بتخريج المناط محل نظر قيل في تعريف
الشبه انه الوصف الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل فانه لو لم يثبت علية الشبه بتخريج
المناط يلزم ان لا يكون مناسبته للحكم لذاته وان ثبت عليته بتخريج المناط وقال بعض الشارحين
اثبات علية الشبه بتخريج المناط مبني على تعريف الشبه فمن عرفه بانه الذي يوهم المناسبة فلا يجوز
اثباته بتخريج المناط فان تخريج المناط يوجب المناسبة وما يوهم المناسبة لا يكون موجبا للمناسبة
معها تناف ومن عرفه بالمناسب الذي ليس مناسبته لذاته جوز اثباته بتخريج المناط فانه
لا منافاة حينئذ بين الشبه وتخريج المناط اذ من الجائز ان يكون الوصف الشبهي مناسبا مع المناسب
بالذات لا شبهة عليه قوله ومن ثم اي ومن اجل ان الشبه غير مستقل في الدلالة على العلية
بل يحتاج الى مسلك آخر عرف بانه لا يكون مناسبا الا بدليل منفصل وفيه نظر لانه على تقدير
توقف بان لا يكون مناسبته الا بدليل منفصل لا يمكن اثبات عليته بتخريج المناط لان تخريج المناط
انما يعين بثبوت وصف مناسب لذاته فهذا الوصف لا يخلو اما ان يكون هو الوصف الشبهي او غيره
فان كان الاول يلزم ان يكون الشبهي مناسبا لذاته وقد فرض بخلافه وان كان غيره لا يكون

الوصف الشبهي مناسبا بالذات بل بالتبع ومع وصف المناسب بالذات لا يعقل المناسب بالتبع وايضا
توجيه قوله ومن ثم على الوصف الذي قرره هذا الشارح لا يخ عن تعسف ومن الاصوليين من عرف الشبه
بانه ما يوهم المناسبة وتميز الشبه عن الطردي بان وصف الطرد كالعدم لانه لا مناسبة له اصلا
بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كانت بدليل منفصل وتميز الشبه عن المناسب الذاتي بان المناسب
الذاتي مناسبته عقلية يعلم بالنظر في ذاته وان لم يرد الشرع كالاسكار في التحريم فان مناسبة
الاسكار للتحريم يعلم بالنظر في ذات الاسكار وان لم يرد الشرع بخلاف الشبه فان مناسبته
لا يعلم بالنظر في ذاته بل يحتاج الى دليل منفصل والى ورود الشرع واعتبار الشبه في بعض الصور مثال
الشبه قول الشافعي في ازالة الخبث بالطهارة الخبث طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء فيها كطهارة الحدث فان
مناسبة الطهارة لتعين الماء غير ظاهر ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف والصلوة توهم
مناسبة الطهارة لتعيين الماء واحتج الواقفي العامل بان الشبه غير معتبر في العلية بان الوصف الذي
يعلل به في الشبه لا يخ اما ان يكون مناسبا او لا فان كان الاول فهو مجمع عليه في كونه معتبرا فلا يكون
شبها لانه مختلف فيه وان كان الثاني فهو طرد والطرد ملغى بالاتفاق اجاب بانه مناسب ولا يلزم ان
يكون مجمعا عليه لان المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه لا يكون مناسبا لذاته او بانه لا وهو من
المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه في بطل قوله والاول مجمع عليه

الطرد والعكس

ومن المسالك الدالة على العلية الطرد والعكس وهو الدوران ونعني بالدوران ترتب الحكم
على الوصف وجودا وعدما اي يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو الطرد ومن عدم الوصف عدم الحكم
وهو العكس مثاله ترتب وجوب الرجم على الزنا بشرط الاحصان فانه يلزم من وجوده وجوب الرجم
ومن عدمه عدم وجوب الرجم واختلفوا في افادته العلية على ثلثة مذاهب اولها انه يفيد العلية قطعا وثانيها
يفيد العلية ظنا وثالثها المختار عند المصنف انه لا يفيد مجرد الدوران قطع العلية ولا ظنها ما لم ينضم اليه

احد المسالك

احد المسالك الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك واحتج بان الوصف المتصف بالطرد والعكس اذا خلا
عن السبر والتقسيم او عن ان لا اصل عدم غيره او غير ذلك من مسالك العلة جاز ان لا يكون علة بل
ملازما للعلة كما في هذا المسكر فانه وصف متصف بالطرد والعكس فانه يلزم من وجودها وجود الحرمة
ومن عدمها عدم الحرمة ومع هذا لا يكون علة للحرمة بل يكون ملازمة للمسكر الذي هو العلة واذا
كان كذلك فلا يحصل بمجرده قطع العلية ولا ظنها واستدل القائل على ان الطرد والعكس بمجردهما لا يفيدان
العلية بان الاطراد سلامة الوصف من النقض لان الاطراد عبارة عن تحقق الحكم عند تحقق الوصف فيقتضي
ان لا يوجد الوصف بدون الحكم فيتحقق سلامته عن النقض لان النقض تحقق الوصف بدون الحكم
والنقض مفسد من مفسدات العلية وسلامة الوصف عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل
مفسد فلا يفيد الاطراد العلية ولو سلم ان السلامة عن مفسد واحد يوجب انتفاء كل مفسد فلا يصح
علته الا بمصحح لان صحة الشيء انما يتصور بوجود مصححه والعكس ليس شرطا في العلة فلا يؤثر الوصف المتصف بالطرد
والعكس في العلية لان الاطراد لا يفيد العلية والعكس غير معتبر اجاب بانه لا يلزم من عدم افادة كل واحد من
الطرد والعكس العلة على سبيل الانفراد ان لا يكون مجموعهما مفيدا للعلية فان للهيئة الاجتماعية تاثيرا في
العلية فجاز ان لا يكون كل منهما مؤثرا في العلية حال الانفراد ويكون عند الاجتماع مؤثرا في تلك
كاجزاء العلة فان كل واحد منها حالة الانفراد غير مؤثر وعند الاجتماع يكون مؤثرا واستدل القائل
بان الدوران لا يفيد العلية لانه وجد في المتضايفين كالابوة والبنوة فانه كلما تحقق احدهما تحقق
الاخر وكلما انتفى احدهما انتفى الاخر ولا يكون احدهما علة للاخر اجاب بان الدوران انما يفيد العلية بشرط
ان لا يكون مانع من العلية وفي المتضايفين انتفاء العلية بسبب مانع وهو كون كل منهما مع الاخر
القائلون بان الدوران لا يفيد القطع بالعلية او الظن بالوالاة احصل الدوران ولم يكن مانع من علية الوصف
كما في المتضايفين حصل العلم بالعلية او الظن بها بطريق العادة كما لو دعي انسان باسم مغضب فغضب

ثم تولد دعاؤهم بالاسم المغضب فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان الدعا بالاسم المغضب هو سبب
الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ان الدعا بالاسم المغضب هو سبب الغضب فلهذا يتبعونه أبدا اعني
بالاسم المغضب اجاب بانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف المنضم بالطرد والعكس بحث او بان الاصل
عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية المستفاد بالطرد واذا وجد البحث او السبر كفى في اثبات العلية لانه
طريق مستقل والدوران متوسط له والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق
فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح
فيه بالعلة والثاني ما جمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمته الاخر كقياس قطع الجماعة
بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق
اقول لما فرغ من القياس واركانها وشرائطها والطرق الدالة على علية الوصف الجامع شرع في اقسام
القياس وهو ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما يقطع بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية كقياس الامة
على العبد في سراية العتق فانا نقطع بان الفارق بين الامة والعبد وهو الذكورة والانوثة لا تاثير له في
احكام العتق والخفي ما لا يقطع بنفي الفارق بينهما كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فانا لا نقطع بنفي الفارق
بينهما وايضا ينقسم القياس الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول اي قياس
العلة هو ما صرح فيه بالعلة كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذا صرح بالاسكار والثاني اي قياس الدلالة
ما جمع فيه بين الاصل والفرع بجامع يلازم العلة كما لو جمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمته الاخر
اي لملازمته على موجبها الاخر كقياس قطع ايدي جماعة بيد واحد على قتل جماعة بقتل واحد بواسطة اشتراك
الاصل والفرع في وجوب الدية على الجماعة بتقدير ايجابها فان الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة
ملازم العلة في الاصل وهي القتل العمد العدوان ووجوب الدية عليهم احد موجبي القتل العمد العدوان والموجب
الاخر هو وجوب القصاص عليهم والثالث اي القياس في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقياس

فقد جمع بينهما باحد موجبي العلة الذي هو وجوب الدية لملازمته على موجبها الاخر وهو وجوب القصاص عليهم صح

سراية

سراية عتق الامة على سراية عتق العبد بنفي تاثير الفارق بينهما مسئلة ذهب جمهور
المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز ان يقول الشارع اذا ثبت حكم في صورة ووجد
صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك
الوصف فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الاولى خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال
وابو الحسين يجب التعبد بالقياس عقلا واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد به فانه لا
يمتنع ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار فقيسوا كل مسكر لمشاركته في الاسكار ولو امتنع لما وقع لكنه وقع
لان الوقوع دليل الجواز والتالي باطل لما سياتي المانعون من جواز التعبد بالقياس
عقلا احتجوا بوجهين الاول ان القياس لا يؤمن وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا وكلما لا يؤمن وقوع
الخطا فيه لكونه مظنونا يمنعه العقل لكون الخطا محذورا فلا يجوز العقل التعبد بما يكون محذورا اجاب
بان منع العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه ليس منع احالة بل منع احتياط ولو سلم ان منع العقل
ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه منع احالة لكن اذا ظن الصواب لا يمنع العقل لان ظن الصواب يؤمن وقوع الخطا
فيه وفيه نظر فان ظن الصواب يحتمل الخطا عند العقل وان لم يحتمله في نفس الامر فيمنعه العقل لانه عند العقل
ما لا يؤمن فيه الخطا الثاني ان الشارع قد امر بمخالفة الظن لانه منع من الحكم بشاهد واحد وبشهادة
العبيد وان افادت الظن ومنع من نكاح الاجنبيات اذا اشتبهت برضيعة وان افاد الظن بواحدة وان ج
منهن انها اجنبية والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعة الظن والعقل لا يجوز ان يامر الشارع بموافقة
الظن مع امره بمخالفته اجاب بانا لا نسلم انه امر بمخالفة الظن بل علم انه امر بمتابعة الظن كالامر بمتابعة
خبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات وانما منع الشارع في الصور التي
ذكرتم العمل بالظن لمانع خاص لا لعدم جواز العمل بالظن مع انتفاء المانع
احتج النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلا بانه قد ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات

والجمع بين المختلفات استحال تعبد الشرع بالقياس عقلا والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القياس
انما يمكن باعتبار الجامع والشرع قد الغى بعض المثلية بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم
عدم اعتبار الجامع لانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات للجامع وعدم
اعتبار الجمع بين المختلفات لعدم الجامع والا لم يكن الجامع معتبرا امتنع القياس واذا امتنع
القياس امتنع التعبد به عقلا اما بيان وقوع الجزء الاول من المقدم وهو الفرق بين المتماثلات
فكايجاب الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني دون غيره من البول والمذي وكايجاب الغسل
من بول الصبية والنضح اي الرش من بول الصبي وكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير
وكايجاب الجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل وكايجاب القتل بالشاهدين دون ايجاب
الزنا وكتعدد الموت والطلاق واما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع بين المختلفات كقتل الصيد
عمدا وخطأ في وجوب الضمان وكالردة والزنا في ايجاب القتل وكالقاتل والواطي في صوم رمضان في
الظاهر في ايجاب الكفارة اجاب بان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس لان الفرق بين المتماثلات
يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية ما توهم جامعا للعلية او لوجود معارض في الاصل لدا ثبوت الحكم او لوجود
معارض في الفرع لدا ثبوت منع الحكم وجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع يوجب اشتراكها
في الحكم وجواز اختصاص كل من المختلفات بعلة لحكم مثل حكم خلافه
المانعون من جواز التعبد بالقياس من اصحابنا الخمسة وجوه الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف
لان الامارات متعددة فيجوز ان يستنبط كل من المجتهدين امارة توجب الحاق الفرع باصل مخالف
لاصل الآخر وما يفضي الى الاختلاف يكون مردودا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه اختلاف
فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به اجاب بان هذا الدليل منقوض بالعمل بالظاهر فان

فيه اختلافا مع انه لا يكون مردودا او بان المراد بالاختلاف التناقض او الاختلاف الذي
يخل بالبلاغة فيكون معنى الآية ان القرآن لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا
فيه اختلافا يخل بالبلاغة وانما وجب حمله على هذا لان الاختلاف في الاحكام حاصل قطعا
الثاني انه لو اختلف اقيسة المجتهدين فلا يخلو اما ان يكون كل مجتهد مصيبا او لا فان
كان الاول يلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان لم يكن كل مجتهد مصيبا فتصويب
احد الظنين دون الآخر مع استواء الظنين محال لامتناع الترجيح بلا مرجح اجاب بالنقض
فان هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظاهر مع جواز التعبد به وبانا لا نسلم لزوم كون الشيء و
نقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم لا يكون نقيضا
لما افضى اليه اجتهاد الآخر لان شرط التناقض الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب ويجوز ان يكون
عند الاختلاف حكم الله في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الآخر الاباحة او الحرمة في زمان و
الاباحة في آخر اذ كان اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فيكون الحرمة بالنسبة الى شخص او زمان وعدم
الحرمة بالنسبة الى شخص آخر او زمان آخر فلا يحصل الاتحاد فلا يلزم التناقض وبانا لا نسلم لزوم الترجيح
من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك لانا نحكم بتصويب احد المجتهدين لا بعينه وتصويب
احدهما لا بعينه لا يستلزم الترجيح بدون مرجح الثالث ان مقتضى القياس لا يخلو اما ان يكون موافقا
للنفي الاصلي اي للبراءة الاصلية او مخالفا له فان كان الاول يكون القياس مستغنى عنه لان مقتضاه ثابت
بالبراءة الاصلية وان كان الثاني يكون القياس باطلا لان النفي الاصلي متيقن والقياس مظنون والظن لا
يعارض اليقين اجاب بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه يجوز ترك النفي الاصلي لاجل العمل بالظن الراجح الرابع ان حكم
الله تعالى يستلزم ان يخبر الله تعالى عنه لان الحكم مفسر بخطاب الله ويستحيل خبره عنه بلا توقيف
والحكم الثابت بالقياس لا يكون بالتوقيف فلا يكون حكم الله اجاب بان القياس نوع من التوقيف لانه ثابت

بالقرآن او الاجماع الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين لانه اذا
تعارض العلتان في نظر المجتهد فاما ان يعمل باحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان
عمل بهما لزم التناقض اجاب بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه ان كان المجتهد واحدا عند تعارض
العلتين يرجح احديهما على الاخرى فيعمل بما هو علة عنده ولا يلزم التناقض وتمام الجواب على الوجه
الثاني الموجب النص الموجب اي القائل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا قال النص لا
يفي بالاحكام لانها غير متناهية والنصوص متناهية فقضى العقل بانه يجب التعبد بالقياس والا لزم
خلو اكثر الوقائع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل اجاب بان النص وان كانت متناهية
يجوز ان يعم العمومات بالاحكام الغير المتناهية بان شمل عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل
مسكر حرام وكل مطعوم ربوي مسئلة القائلون بجواز وقوع التعبد بالقياس
عقلا قائلون بوقوع التعبد به الا داود الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني ثم القائلون بوقوع
التعبد به اختلفوا في ان وقوع التعبد به بدليل السمع او العقل فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد
به بدليل السمع الذي هو قطعي وخالفهم ابو الحسين البصري واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل
سمعي قطعي بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان
كانت تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس عند عدم النص آحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك
من التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضي بان اجماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما
هو اصل لا يكون الا بقاطع دال عليه الثاني انه تكرر عمل اكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص
وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد والعادة تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا
للموافقة فيكون اجماع قطعي حاصلا على ان القياس يعتد به ثم ذكر المصنف وقائع قد عمل فيها الصحابة
بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة وقتالهم على الزكوة

لقياسهم

لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في اخذ الزكوة بواسطة اخذها للفقراء ومن ذلك قول
بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت
هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع ابو بكر عن القول
الاول واشرك في السدس بين ام الام وبين ام الاب ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالرأي
ومن ذلك قول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم
قال عمر نعم قال علي فكذلك ههنا ومن ذلك الحاق بعض الصحابة الجد بالاخ وبعضهم بالاب في
اسقاط الاخوة الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى قال قيل لما ذكر الدليل
على وقوع التعبد بالقياس ذكر اسولة مع الجواب وتوجيه الاسولة ان مقال التعبد بالقياس قطعي لانه
اصل من الاصول والوقائع التي ذكرتم اخبار آحاد وهي لا تفيد القطع سلمنا انها متواترة لكن لا نسلم
ان الصحابة عملوا في تلك الوقائع بالاقيسة بل عملوا بظواهر النصوص سلمنا ان الصحابة عملوا في تلك
الوقائع بالقياس لكنهم بعض الصحابة فلا يكون عملهم حجة سلمنا ان عمل الصحابة من غير نكير الباقين دليل
لكن لا نسلم نفي الانكار فانه نقل عن الصحابة تارة انكار الرأي واخرى انكار القياس واخرى انكار
من اثبت الحكم لا بالكتاب والسنة روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برأيي وعن عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعن عمر انه قال اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعن شريح
قال كتب عمر بن الخطاب الي وهو يومئذ من قبله قاضي اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض
بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان تقضي
وعن علي لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ويروى عن ابن عمر وعن
ابن عباس انهما قالا يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم

وروى عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا
مما احل الله وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل
بما رايت وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل
الله قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه الرسول عليه السلام
لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزول قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس احللتم
الحرام وحرمتم الحلال اجيب بان هذه الروايات تعارض الصحابة به والناهي بانكار القياس والراي سلمنا
ان بعض الصحابة عمل بالقياس ولم ينكر احد لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة لجواز ان يكون عدم
انكارهم للخوف او لغير ذلك من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة
ولا يلزم منه الاجماع على العمل بكل قياس اجاب عن الاول بان هذه الاخبار وان كانت آحادا
في التفاصيل الا انها متواترة في المعنى لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم وعن الثاني ان سياق تلك الاخبار وقرائن الاحوال دل قطعا بان
عملهم بالقياس في تلك الوقائع لا بالنص لان عملهم لو كان بالنص لظهر ولو ظهر لنقل الينا
ولما لم ينقل كذلك علمنا انهم ما عملوا في تلك الوقائع بالنص وعن الثالث ان شياع العمل بالقياس
وتكريره قاطع عادة بان عدم انكارهم بسبب الموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بانه لو
انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم انما كان بالنسبة الى
من ليس له مرتبة الاجتهاد والاستنباط وفي قياس اختل شرط صحته جمعا بين النقلين لانه لولا
الذين وتم عليهم المنع من القياس عم الدين دليلا على عموم حكم العمل بالقياس فلا بد من
التوفيق وعن الخامس بانه مر في الثالث وعن السادس ان العمل بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها

لا شتهر ولو اشتهر صح

كالظواهر

كالظواهر فان العمل بها ليس لاجل خصوصها بل لاجل انها من افراد الظاهر
ذكر اربعة استدلالات مع الجواب عنها الاول انه ثبت بالتواتر معناه
ان الرسول عليه السلام ذكر العلل ونبه على تلك العلل لاحكام لانه سئل عنه صور كثيرة فاجاب في صورة
منها بالاشارة الى العلة ارشادا منه الى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء ومثل قوله عليه السلام
اينقص الرطب اذا جف وامثاله وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به اجاب بان هذا الاستدلال
ليس بالبين لان غايته التصريح بالعلة الموجبة للحكم وذلك لا يدل على وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر
العلة لتوقف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد لا لاجل الحاق الغير وان سلم ان سياق الكلام
وقرينة الحال دل ظاهرا على ان الغرض من ذكر العلة هو الحاق الغير به لكن لا يكون دليلا قطعيا على العمل
بالقياس بل ظنيا وكلامنا في القطعي الاستدلال الثاني ان حكمه كلي لانه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا عاما لم ينقل اكتفاء
لانه استغني بالاجماع عنه الثالث ان القياس هو المجاوزة والاعتبار من الاصل الى الفرع والاعتبار
واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فوجب العمل بالقياس اجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ
او في الامور العقلية لا في الاقيسة الشرعية على ان صيغة افعل محتملة للامر وغيره فلا يكون دلالته على
وجوب العمل بالقياس قطعية الرابع انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال
بكتاب الله قال فان لم تجد فيه قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برايي فصوبه
الرسول عليه السلام وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به اجاب بان هذا من باب الآحاد وغايته افادة
الظن   اختلفوا في انه اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم الى المحل المنصوص
علته الى غيره دون ورود التعبد بالقياس ام لا فالمختار عند المصنف انه لا يكفي ذلك بل لا بد من ورود التعبد

عن كل ح

ر عائشة

للحكم ح

تدم

ليس الا لاجل الالحاق عام بطريق القياس فان رجع عام نص بعد الرسول عليه وهو ليس بعام ولا نص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون الاجماع القياس اجاب بان رجم كل زان محصن صح

بالقياس وقال احمد والقاشاني وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي ذلك بدون ورود التعبد بالقياس وقال
البصري انه يكفي في علة التحريم لا غيرها من علة الوجوب والندب والاباحة والكراهة واحتج المصنف
على المذهب المختار بانا نقطع ان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم ممن حسن خلقه لكونهم
حسن الخلق ولو كان التنصيص على علة الحكم كافيا في تعدية الحكم من المحل المنصوص على علته الى غيره بدون
ورود التعبد بالقياس لاقتضى ذلك عتق غير غانم ممن حسن الخلق لانه ح بمنزلة قوله اعتقت كل عبد
لي حسن خلقه القائلون بان التنصيص على علة الحكم في محل المنصوص على علته يكفي في تعدي
الحكم الى غير محل المنصوص عليه بدون ورود التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان قول القائل حرمت الخمر
لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر فكما ان الثاني يقتضي حرمة كل مسكر فكذا الاول لانه مثله اجاب بانا لا نسلم
ان القول الاول مثل الثاني لانه لو كان مثله عتق غير غانم ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه ح قوله اعتقت غانما
لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبد لي حسن خلقه والثاني يقتضي عتق كل عبد له حسن خلقه فكذا الاول
لانه مثله وقد منع بانه انما لم يعتق كل عبد له حسن خلقه لانه غير مصرح بعتق كل عبد له حسن خلقه والحق
ان ما ذكره الشارح اعتراض على من ادعى صحة القول الاول اجاب بان الشرع لا يحصل عتق بالظاهر واذا
كان التنصيص بالعلة مثلا لحاله الحكم الى العلة يكون قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا في عتق كل عبد بالصريح
له حسن خلقه الثاني لو قال الاب لولده لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم فلو لم
يكن قوله لا تاكل هذا لانه مسموم مثل قوله لا تاكل كل مسموم لما فهم عرفا ذلك اجاب بانا لا نسلم انه
فهم ذلك عرفا من اللفظ بل فهم ذلك بقرينة خارجية وهي شفقة الاب فان شفقة الاب تقتضي منع الولد
من كل سم بخلاف الاحكام فانه قد يخص الامر بذلك الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة لتعميم الحكم في
جميع صور وجود العلة لعري التنصيص عن الفائدة لحصول الحكم في المنصوص بمجرد النص بدون التنصيص
على علة اجاب بان فائدة التنصيص على العلة تعقل المعنى الذي لاجله الحكم فيه اي في الحكم لانه اسرع

الى الانقياد

الى الانقياد وتعميم الحكم لا يكون الا بدليل آخر الرابع لو قال الشارع الاسكار علة التحريم لعم التحريم
كل مسكر فكذا لو قال حرمت الخمر لاسكارها لعم التحريم فيه كل مسكر لانه مثله اجاب بان قوله الاسكار
علة التحريم حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ تساويا فيه بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه
حكم بالعلة على اسكار الخمر فلا يكون الخمر والنبيذ فيه سواء احتج البصري بان من ترك اكل شيء
لاجل انه مؤذ دل ذلك على تركه كل مؤذ بخلاف من ارتكب امر المصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل
على تصدقه على كل فقير اجاب بانا لا نسلم انه يدل على تركه كل مؤذ فلو سلم دلالته على تركه كل مؤذ فلاجل
قرينة العادي لا لمجرد النص على العلة بخلاف الاحكام الحقيقية فلولا قرينته دلت على ان العلة مطلق باقي علة
لجواز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في العلة الحدود والكفارات يجري فيها القياس اي
يثبت بالقياس عند الشافعي واحمد واكثر الاصوليين خلافا للحنفية واحتج المصنف على اجراء القياس فيها بان
الدليل الدال على كون القياس حجة غير مختص ببعض الصور دون بعض فيشمل الحدود والكفارات وغيرها وايضا
قد وقع القياس في حد الخمر فانه قال علي انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد
القذف فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولم ينكر عليه احد من الصحابة فيكون اجماعا على ثبوت
في الحد الحد بالقياس وايضا الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد كما هو حاصل في غير الحد فيكون الظن مفيدا
للحكم في الحد والقياس مفيد للظن فيكون القياس مفيدا للحكم في الحد احتج الحنفية بوجهين
الاول ان في الحدود والكفارات تقديرات لا يعقل الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يعقل المعنى
الموجب للحكم فيها كاعداد الركعات فلا تثبت بالقياس لان القياس لا يتصور فيما لا يعقل المعنى الموجب
للحكم فيه اجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب القياس وقد فهمت العلة كما في قياس القتل
بالمثقل على القتل بالمحدد وكقياس قطع النباش على قطع السارق الثاني ان القياس يحتمل الخطا والشبهة
لكونه ظنيا فلا تثبت الحدود به لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات اجاب بانه منقوض بخبر الواحد

والشهادة فان كل واحد منهما يحتمل الخطا والشبهة لكنه ظنيا مع ثبوت الحد به

اختلف في اجرا القياس في الاسباب والمختار انه لا يصح القياس في الاسباب وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى خلافه وصورته ان اللواط سبب للحد قياسا على الزنا واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين
الاول انه لو صح القياس في الاسباب ليصح القياس بالوصف المرسل والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان وصف الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع الذي هو اللواط ووصف
الاصل الذي هو الزنا وقد شهد اصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون
مرسلا وفيه نظر لان تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان اللواط
يقيس على الزنا الذي هو السبب بمعنى اوجب السببية في الزنا وهو موجود في اللواط وذلك المعنى يشهد له اصل
باعتبار حيث جعل الزنا سببا الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب في سببية الزنا منتفية عن الفرع
واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس لان القياس بدون جامع ممتنع الثالث لا يخ اما ان يكون بين
الوصفين جامع اولا فان كان بينهما جامع فلا يخ اما ان يكون الجامع حكمة على ما هو محمد القول بكون الحكم
حكمة او ضابطا للحكمة وعلى التقديرين اتحد السبب والحكم في كونها معلول الحكمة لان الحكمة التي
بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المترتب على الوصف ثابتا فيكون الحكمة والضابط
لها مستقلا باثبات الحكم ولا حاجة الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بين الوصفين
جامع يكون القياس فاسدا القائلون بجري القياس في الاسباب قالوا قد
وقع القياس في الاسباب والوقوع دليل الصحة وانما قلنا انه وقع لانه تعين سببية القتل بالمثقل
على سببية القتل بالمحدد وتعين سببية اللواط على سببية الزنا اجاب بانه ليس محل النزاع
لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان والايلاج المحرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا ثبت بالاصل
والفرع بعلة واحدة هي حفظ النفس وحفظ النسب والنزاع وقع في السببين اثبت سببيته

اصلها بالنص او الاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه مسئلة لا يثبت جميع
الاحكام بالقياس عند الجمهور خلافا للاقلين واحتج المصنف على عدم اجرا القياس في جميع الاحكام
بوجهين الاول انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه اي ما لا يعقل حكمة الحكم كضرب الدية على العاقلة
والقياس فرع تعقل المعنى فما لا يعقل معناه لا يجري فيه القياس الثاني انه تبين في المسئلة السابقة
امتناع القياس في الاسباب والاسباب والشروط من جملة الاحكام لما بينا في تعريف الحكم فلا يجري
القياس في جميع الاحكام القائلون قالوا الاحكام متماثلة لانها داخلة تحت واحد
وهو الحكم الشرعي والامور المتماثلة يجب تساويها فيما جاز على بعضها وقد صح جواز القياس في البعض
فيصح في الجميع اجاب بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لاجل امر اختص بذلك
البعض بخلاف المشترك بين جميع الافراد اي يكون المشترك بين الافراد بخلاف ذلك البعض في امتناع
ذلك الامر وجوازه لما فرغ من القياس واركانه وشرائطها واقسامه وبيان كونه
حجة شرع في الاعتراضات الواردة على القياس وهي راجعة الى المنع او المعارضة والمنع اما للمقدمة من مقدمات
القياس او لجميعها والمعارضة اما في المقدمة او في نفس القياس والاعتراضات خمسة وعشرون الاول
الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل وذلك انما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال بسبب
تردده بين محملين او غرابة بسبب نكرة الاستعمال فلا يتوقف المخاطب وبيان الاجمال والغرابة على المعترض
لان الاصل عدمهما وبيان الاجمال بان يبين المعترض صحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا يكلف المعترض
بيان تساوي المحملين في اطلاق ذلك اللفظ عليهما لتعسره اذ ما من وجه يبين به التساوي الا
وللمستدل ان يقول لم يلزم لا تفاوت بينهما من وجه آخر ولو قال المعترض في بيان تساوي المحملين
على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح احدهما على الاخر بامر والاصل عدم ذلك الامر
المرجح لكان جيدا قيل وفيه نظر لانه لا يسلم المعترض الاستعمال والاصل عدم الاشتراك فقد سلم

حصول المرجح فلم تتمكن من ان الاصل عدم المرجح اجيب بانه لا يلزم من قولنا الاصل عدم
الاشتراك حصول المرجح وذلك لان سبب الاجمال لا ينحصر في الاشتراك وجواب المستدل بعد سؤال المعترض
الاجمال اما بطريق التفصيل بان يبين ظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود المستدل اما بالنقل من اهل
اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقرائن مع وضع اللفظ او بان يفسر اللفظ بما هو مقصوده
ان عجز عن ذلك واما بطريق الاجمال بان يقول المستدل اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم
ظهور اللفظ في احد المحامل والا يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم المقصود من وضع
اللفظ ولا يكون اللفظ ظاهرا في غير المقصود بالاتفاق اما عند المعترض فلانه قايل بالاجمال واما
عند المستدل فلدعوى ظهوره في المقصود فتعين ان يكون ظاهرا في المقصود او يقول اللفظ ظاهر فيما
قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اي في غير المقصود اتفاقا والاصل عدم الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين
هذا الطريق في بيان دفع الاجمال بناء على ان الغرض بيان الظهور وقد حصل بهذا الطريق فاما اذا فسر المستدل
اللفظ بما لا يحتمله اللغة بان لا يكون معهودا في اللغة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز فهو من جنس الخبط و
اللعب فلا يكون معتدا به واما جواب الغرابة فببيان شهرة اللفظ من اهل الاصطلاح ولم يذكر المصنف معاني
الغرابة من جهة المعترض ولا جوابه من جهة المستدل الاعتراض الثاني فساد
الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في مقدماته لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد الاعتبار
لان فساده من جهة الاعتبار فقط لكونه صحيحا في مقدماته وتوجيه سؤال المعترض ان يقال هذا القياس
لا يمكن اعتباره في اثبات الحكم به لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل اما الطعن في النص ان كان قابلا
للطعن بان يكون من باب الآحاد وان لم يكن النص قابلا للطعن لكونه من القرآن او خبرا متواترا فيمنع ظهور
النص في الشيء مقتضى القياس ان امكن وان لم يمكن لظهوره فيه فبتاويل النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس
ان امكن وان لم يمكن تاويله على هذا الوجه فجوابه بالقول بالموجب ان امكن وهو تسليم الدليل مع بقاء

النزاع وهو على اقسام كما سياتي وان لم يمكن فجوابه المعارضة بنص آخر مثل ان يعترض
فيسلم القياس عن المعارض وان لم يمكن المعارضة بنص آخر فجوابه ان يبين المستدل ترجيح القياس
على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد مثال ذلك قول الشافعي في حل
المذبوح الذي ترك التسمية عليه قصدا ذبح صدر من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية
فيقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه واليه اشار بقوله فيورد ولا تاكلوا اي فيورد المعترض في رفع القياس قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص مأول بذبح عبدة الاوثان لا ذبح المؤمن
اي لا تاكلوا ذبح عبدة الاوثان وانما اول بهذا لوجهين الاول ان المؤمن ذاكر لاسم الله لقوله عليه [السلام] ذكر اسم
الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم الثاني ان المتفق اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق اي
ذبح الناسي لان التارك قصدا على صدد التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصص عن النص بالاتفاق فذبح
التارك قصدا اولى بان يخصص لكونه راجحا واول النص بعبدة الاوثان فكان ابدى المعترض فارقا بين المقيس
عليه والمقيس بان يقول الناسي لم يقصر بخلاف تارك التسمية بالقصد فهو من قبيل المعارضة في الاصل
او في الفرع لا من قبيل فساد الاعتبار فيكون سؤالا آخر الاعتراض الثالث فساد
الوضع وهو ان يكون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في
كون التكرار سنة في مسح الراس مسح فيسن فيه التكرار قياسا على الاستطابة وهي الاستنجاء فانه
مسح وقد سن التكرار فيه بالاتفاق فيرد المعترض هذا القياس فانه فاسد الوضع اذ المسح الذي
هو الجامع اعتبر بالاجماع في كراهية التكرار في مسح الخف وكراهية التكرار نقيض الحكم الذي هو
استحباب التكرار وجواب المستدل عن هذا الرد بيان المانع من التكرار في مسح الخف فان الخف
لتعرضه للتلف كره فيه تكرار المسح المفضي الى تلفه فيكون الخف متعرضا للتلف مانع من استحباب تكرار

المسح فيه وسؤال فساد الوضع نقض بالحقيقة لانه اثبات للوصف الجامع الذي هو المسح بدون
الحكم الذي هو استحباب تكرار المسح الا ان الوصف الجامع ههنا استلزم نقيض الحكم فيكون نقضا
خاصا فان ذكر المعترض نقيض الحكم مع اصله بان يقول لا يسن تكرار مسح الراس قياسا على تكرار
مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو القلب لتوافق قياس المستدل وقياس المعترض في الجامع
والفرع وخالفهما في الحكم الا انهما لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه فان الاصل في قياس المستدل الاستطابة
وفي قياس المعترض الخف وان بين المعترض مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم ولم يذكر اصله فلا يخلو
من ان يكون بيان المناسبة من الوجه الذي ادعى المستدل مناسبته للحكم او من غير هذا الوجه
فان بينها من هذا الوجه فهو القدح في مناسبة الوصف للحكم لان الوصف الواحد لا يناسب الحكم
ونقيضه من جهة واحدة وان بين المناسبة من غير هذا الوجه لا يكون قدحا في مناسبة الوصف للحكم
لجواز ان يكون للوصف الواحد جهتين يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى لنقيضه ككون المحل مشتهى
فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس الاعتراض
الرابع منع المعترض حكم الاصل مثل قول الشافعي في عدم ازالة الخبث بالخل مايع لا يرفع الحدث فلا
يزيل الخبث قياسا على الدهن فيقول المعترض لا نسلم ان الدهن لا يزيل الخبث وقد اختلفوا
في ان المستدل هل ينقطع بهذا المنع ام لا والصحيح عند المصنف ان المستدل لا ينقطع بمجرد هذا
المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات القياس فان حكم الاصل مقدمة من مقدمات
القياس فكما ان المستدل لا ينقطع بمنع غيرها من المقدمات كمنع العلة في العلية اي كمنع علية الوصف
الجامع وكمنع وجود العلة في الفرع بل له ان يثبتها بعد المنع بالدليل بالاتفاق فكذلك له ان يثبت حكم
الاصل بالدليل بعد المنع وقيل ينقطع المستدل بهذا المنع لانه ان لم يشرع في اثبات حكم الاصل
لم يثبت حكم الفرع فيلزم انقطاعه وان شرع في اثبات حكم الاصل يلزم انتقال المستدل من

مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل مسئلة اخرى غير اثبات حكم الفرع والمستدل
كان في معرض اثبات حكم الفرع ثم انتقل منه الى اثبات حكم الاصل واختار حجة الاسلام الغزالي
اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه فان كان عرف المكان انقطاع المستدل بمجرد المنع
حكم بانقطاعه والا فلا وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض لانه خارج
عن المطلوب فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع
منع اصله لانه لما كانت مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعة لا يتم الدليل ثم اختلفوا في
انه اذا اقام المستدل الدليل على حكم الاصل هل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على حكم الاصل
ام لا والمختار انه لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الاصل بل له ان يعترض على مقدمات الدليل الذي
اقام المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته وقيل ان المعترض ينقطع بمجرد الدلالة
على حكم الاصل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات حكم الاصل ليس المقصود
الاصلي واجاب المصنف عنه بانه ليس بخارج عن المقصود الاصلي لانه كلام في احدى مقدمات الدليل
الذي بني عليه المقصود الاصلي والكلام في مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي الخامس
اقول الاعتراض الخامس التقسيم وهو كون اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا
بين امرين احدهما ممنوع والآخر مسلم عليته والمختار ورود اعتراض التقسيم لكن بعد بيان عليته صح
المعترض الاحتمالين فان بيان الاحتمالين على المعترض لما ذكرنا في الاستفسار مثاله قول الفقهاء
في جواز التيمم للصحيح الحاضر عند عدم القدرة على استعمال الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فجاز
التيمم قياسا على المسافر او المريض فيقول المعترض سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في
السفر او المرض الاول ممنوع فانا لا نسلم ان تعذر الماء مطلقا سبب التيمم والثاني مسلم ولكنه غير موجود
في صورة النزاع لان الكلام في الحاضر الصحيح وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان

المعترض قسم اولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما واما قول الفقهاء ممن وجب عليه القصاص
والتجأ الى المسجد الحرام وجد في الملتجي سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاء
القصاص فيقول المعترض متى يجب على المعترض القصاص مع مانع الالتجاء الى الحرام او مع عدمه فالاول
ممنوع والثاني مسلم ولكن وجد المانع في صورة النزاع فليس من باب التقسيم لان اللفظ لم يتردد ههنا
بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص
سواء كان مع الالتجاء او بدون الالتجاء لم يكن بخلاف التقسيم فانه يردد فيه اللفظ بين احتمالين يكون
احدهما سببا والاخر ليس بسبب وحاصل هذا السؤال وان وجد فيه صورة التقسيم يرجع الى المطالبة بنفي المانع
ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع بل يلزم المعترض بيان وجود المانع فهذا السؤال غير وارد بخلاف سؤال
التقسيم قال السادس اقول الاعتراض السادس منع وجود ما ادعى المستدل علة في الاصل
مثل قول الشافعي في دباغ جلد الكلب هو جلد حيوان يجب ان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر
بالدباغ قياسا على الخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجواب
المستدل عن هذا الاعتراض باثبات وجود العلة في الاصل بدليل من عقل او حس او شرع على حسب
حال الوصف في كل مسئلة قال السابع اقول الاعتراض السابع منع كون الوصف علة
وهو من اعظم الاسولة لعموم وروده على وصف جعل علة ولتشعب مسالك اثبات كونه علة وقد
اختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار عند المصنف قبوله واحتج عليه بانه لو لم يقبل لادى الى اللعب
في التمسك بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما لانه ح يصح ان يتمسك بكل وصف طردي فيخرج التمسك
بالقياس من قبيل اللعب واللهو والقائلون بعدم قبول هذا الاعتراض احتجوا بوجهين الاول
ان القياس رد فرع الى اصل بجامع والمستدل قد اتى به وليس عليه غيره فلا يرد عليه هذا الاعتراض
اجاب بان القياس رد فرع الى اصل بجامع يظن كونه علة لا بجامع مطلقا فللمعترض ان يطالب

كونه

بكون الجامع كذلك الثاني ان عجز المعارض عن بيان فساد علية الوصف دليل صحة كون الوصف
علة فلا يسمع المنع اجاب بانه يلزم مما ذكرتم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض عن بيان
فساده وهو باطل بالاتفاق وجواب المستدل عن هذا الاعتراض اثبات كون الوصف
علة باحد مسالك اثبات العلة فيرد على كل مسلك من المسالك ما هو شرط في صحة التمسك به فيرد
على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا فلا يصح التمسك به والتأويل اي كون اللفظ مأولا بغير ما وقع
فيه النزاع والمعارضة بظاهر اية اخرى من الكتاب دالة على ما ينافي ظاهر الاية الاولى والقول
بالموجب اي سلمنا دلالة الظاهر على ما ذكرتم لكن النزاع باق ويرد على السنة ما ورد على الكتاب
ويرد عليها الطعن بان الخبر مرسل او موقوف والطعن في الرواية بضعفه والطعن بقول شيخه
لم يرو عني ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العلة وما يأتي في الاعتراض التاسع قال
الثامن اقول الاعتراض الثامن عدم التأثير وهو كون الوصف المدعى علة مستغنى
عنه في اثبات الحكم وهو اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف بان يكون طرديا لا مناسبة فيه ولا
شبه مثاله صلوة الصبح لا تقصر فلا يقدم اذانها على وقتها كصلوة المغرب لان عدم القصر الذي
جعل علة لنفي تقديم الاذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبه فيرجع هذا الاعتراض الى سؤال المطالبة عن كون
الوصف علة وجوابه قد مر الثاني عدم التأثير في الاصل بان يكون الوصف المدعى علة قد استغني عنه
في اثبات حكم الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم
مستقل في علية عدم صحة بيع الطير في الهواء فيستغنى عن عدم الرؤية في اثبات عدم صحة البيع فيه
وحاصل هذا الاعتراض يرجع الى معارضة في الاصل وسيأتي الثالث عدم التأثير في الحكم بان لا يكون
للوصف المدعى علة تأثير في الحكم مثاله في اتلاف المرتدين اموالنا مرتدون مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا
يجب عليهم الضمان كالحربي وكون الاتلاف في دار الحرب عند الخصوم وصف طردي اذ لا تأثير له في الحكم

اى في عدم الضمان ضرورة لاستواء عدم الضمان من دار الحرب ودار الاسلام عندهم وحاصل هذا
يرجع الى القسم الاول اى المطالبة عن كون الوصف علة الرابع عدم التاثير في الفرع وهو كون الوصف
المدعى علة غير موثرة في الفرع مثاله في تزويج المراة نفسها زوجت نفسها فلا يصح نكاحها قياسا
على ما اذا زوجت نفسها من غير كفو لان تزويجها نفسها مطلقا لا يكون موثرا في عدم صحة النكاح بل
تزويجها نفسها من غير كفو وحاصل هذا الاعتراض كالقسم الثاني وهو عدم التاثير ما جعل علة في الاصل
لان تزويجها نفسها مطلقا لا يوثر في الاصل فيكون معارضة في الاصل او اختلفوا في الوصف المنضم
الى العلة كغير الكفو الذى فرض منضما الى العلة التى هى تزويج المراة نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا
مطلقا وقال اخرون لا يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كل فرض جعل المستدل في العلة وصفا
فان اعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار وهذا
ما فهمته من كلام المصنف ولم تقيس حقيقة هذا الكلام وما جربته بان مراد المصنف هذا

الاعتراض التاسع القدح في مناسبة الوصف المعلل به بان يبين المعترض اشتمال الوصف
المدعى مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التى تضمنها او على مفسدة مساوية للمصلحة
وجوابه بترجيح المصلحة على المفسدة على سبيل التفصيل والاجمال كما سبق في المناسبة

الاعتراض العاشر القدح في افضاء الحكم الى ما جعل مقصودا من شرع الحكم مثاله لو علل حرمة
المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء المحرم عليهم بالمصاهرة
المؤدى الى الفجور فاذا تابد تحريم المصاهرة انسد باب طمع النكاح المفضى الى مقدمات الهم بها
والى النظر اليها المفضيه الى الفجور فيقول المعترض ان حرمة التابيد لا تفضى الى سد باب الطمع الذى
هو المقصود من وضع الحكم بل سد باب النكاح بتابيد التحريم افضى الى الفجور لانه يحقق المنع من
الشارع بسبب حرمة النكاح على التابيد فصار النفس مائلة الى ما منع لان الناس حريص على

ما منع

ما منع وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بان تابيد حرمة النكاح يمنع النفس عادة عن
مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضيه الى الفجور بسبب انسداد باب الطمع فيصير المنع العادي
كالمنع الطبيعي كما في الامهات

الاعتراض الحادي عشر كون الوصف الذى جعل
علة خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح بالرضا وكتعليل وجوب القصاص بالقصد
فيقول المعترض ان هذا الوصف خفى فلا يصح التعليل به لان الخفى لا يعرف الخفى وجواب هذا الاعتراض
ضبط الوصف بالامور الظاهرة من الصيغ كالايجاب والقبول في البيع والافعال الدالة على القصد
في وجوب القصاص

الاعتراض الثاني عشر كون الوصف المعلل به غير منضبط
كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل تعليل رخص السفر بالمشقة وقطع السارق بالزجر فيقول المعترض لا
يجوز ان يعلل بهذه الاوصاف فانه غير منضبطة يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا
شانه فعادة الشارع فيه رد الناس الى الاوصاف المنضبطة احترازا عن العسر والحرج وجواب
هذا الاعتراض اما بان يبين المستدل ان الوصف المعلل به منضبط بنفسه او بضابط للحكمة كضبط
الحرج بالسفر ونحوه كالمرض

الاعتراض الثالث عشر النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف
الحكم عنه مثاله قول الشافعي في مسئلة زكوة الحلى الحلى مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة قياسا على ثياب
البذلة فيقول المعترض هذا منقوض بالحلى المباح فانه مال غير نام مع وجوب الزكوة فيه ودافعه
اما بمنع وجود العلة في صورة النقض واما بمنع الحكم فيها فاذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض
فقد اختلفوا في تمكين المعترض مطلقا لان المنع انما يصدر بالدلالة وثانيها انه لا يمكن مطلقا لانه
يلزم ان يكون المعترض مستدلا وثالثها يمكن المعترض في الحكم العقلى لانه يقدح فيه فيحصل فائدة ولا
يمكن في الحكم الشرعي لان التمكين فيه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال ولا تحد به نقضا لانه بعد بيان
المعترض وجود العلة في صورة النقض يقول المستدل يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او انتفاء شرط

من الدلالة على وجود العلة في صورة النقض
والرابعة ... بما لانه يمكن اصحها انه يمكن
ان ينقض

فيجب الحمل عليه جمعا بين الادلة دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العلة بخلاف الحكم النقلي فانه
لا يتمشى فيه ذلك وراءها ايتمكن مالم يكن للمعترض طريق آخر اولى بالقدح من النقض تحقيقا لفائدة
المناظرة فان له طريق اولى فلا يتمكن وقال اهل المناظرة لو استدل المستدل على وجود العلة في
محل التعليل بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض العلة فمنع المستدل وجود العلة في محل
النقض فقال المعترض ينتقض دليلك ح لانه موجود في محل النقض والعلة غير موجودة فيه
على زعمك لم يسمع لان المعترض انتقل من نقض العلة الى نقض دليل العلة مثاله قول الحنفي في مسئلة
تبييت النية انه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق واستدل على وجود الصوم بانه امساك مع النية
وهو موجود في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض العلة بالقائل نوى بعد الزوال فيقول المستدل
لا نسلم وجود العلة فيما اذا نوى بعد الزوال فيقول المعترض ينتقض دليلك الذي استدللت به على
وجود العلة في محل التعليل ثم قال المصنف وفيه نظر لان المعترض في موضع القدح في العلة فتارة
يقدح فيها وتارة في دليلها ولا انتقال من القدح في العلة الى القدح في دليلها جائز ولا سؤال الذي له
يكون جائزا هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال قيل كان القائل بعدم السماع نظر الى خلاف ما اقر
به المعترض اولا فان نقض العلة بدون وجود الوصف في صورة النقض لا يتصور ونقض دليل العلة لا يتصور
الا عند عدم الوصف في صورة النقض وفيه نظر فان المعترض انما نقض دليل العلة بعدم وجود الوصف
في صورة النقض على زعم المعترض فلا يلزم خلاف ما اقر به اولا انما قال المعترض استدلالك مكرا اما
انتقاض علتك او انتقاض دليل علتك لانك ان اعتقدت وجود العلة في محل النقض انتقض علتك وان
اعتقدت عدم العلة في محل النقض انتقض دليلك كان متجها مسموعا واذا منع المستدل تخلف الحكم
في صورة النقض فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلالة على تخلف الحكم في صورة النقض على ثلثة مذاهب
احدها انه يمكن مطلقا وثانيها انه لا يمكن مطلقا وثالثها يمكن لم يكن للمعترض طريق اولى بالقدح من النقض

ودلائل

ودلائل المذاهب الثلثة كما مر مثاله قول الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجبر كالثيب
الكبيرة فيقول المعترض ينتقض بالثيب المجنونة فيقول المستدل لا نسلم جواز اجبار الثيب المجنونة
وقد اختلفوا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض على ثلثة مذاهب اولها المختار انه
لا يجب الاحتراز من النقض وثانيها انه يجب الاحتراز مطلقا القريب من الضبط وثالثها
يجب الاحتراز الا اذا كان النقض واردا بطريق الاستثناء فانه لا يجب الاحتراز ح واحتج
المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول انه سئل المستدل عن الدليل المعرف للحكم وانتفاء المعارض
ليس جزءا من الدليل فلا يجب عليه ذكره الثاني ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر فقد تم
الدليل بدون التعرض لانتفاء المعارض وان كان حاصلا في نفس الامر فقد ورد النقض وان
احترز المستدل عنه لفظا بالاتفاق قيل وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نم ان انتفاء المعارض ليس جزءا
من الدليل لان المراد من الدليل ما يلزم من العلم به العلم او الظن بالمدلول ولا يحصل العلم او الظن
بالمدلول الا بعد التعرض لانتفاء المعارض فانه ما لم يذكر المستدل انتفاء النقض ولم يقم الدليل عليه
لم يتم الدليل وهذا النظر ضعيف لان الظن بالمدلول حاصل بدون التعرض لانتفاء المعارض فلا يكون
انتفاء المعارض جزءا من الدليل ولا يحتاج الى ذكر انتفاء المعارض حتى يتم الدليل واذا لم يمكن دفع النقض
بمنع وجود العلة في محل النقض ومنع تخلف الحكم عنها فيه فجواب النقض بيان وجود معارض في محل
النقض اقتضى ذلك المعارض نقيض الحكم في محل النقض او خلاف الحكم فيه لمصلحة اولى بثبوت تلك
المصلحة لولا الاستثناء كما في مسئلة العرايا فانه نقض لما عليه الطعم في الربويات فان وجود المعارض
وهو الدليل الخاص اقتضى نقض حكم الربويات فيها لاجل مصلحة خاصة وكمسئلة ضرب الدية على العاقلة
اذ انتقض بها علة البراءة الموجبة لعدم المؤاخذة فان المصلحة الخاصة بضرب الدية على العاقلة
تقتضي خلاف حكم الجنايات فيها او لدفع مفسدة اكل الميتة للمضطر اذ انتقض بها علة النجاسة لحرمته

جاز ان يمنع ان النقض حاصلا ... لان الدليل الدال ... نقض ... بدون العرض ... المعارض

فان مفسدة الهلاك اعظم من مفسدة تناول النجاسة هذا اذا كانت
العلة مستنبطة اما اذا كان التعليل بنص ظاهر عام حكم بتخصيصه اذا انتقضت
العلة وتقدير مانع في صورة النقض ان لم يتحقق المانع كما تقدم الاعتراض
الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى يعني نقض الحكمة المقصودة والكلام فيه كالكلام
في النقض فلا حاجة الى اعادته الاعتراض الخامس عشر المعارضة
في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل وهو اما مستقل بالتعليل مثل ما اذا
علل المستدل الحكم بمعنى واثبته بطريق وابدى المعارض معنى آخر في الاصل
واثبت عليته بطريق كمعارضة من علل حرمة الربوا في البر بالطعم بالقوت او
بالكيل واما غير مستقل بالتعليل مثل ما اذا علل المستدل الحكم واثبته بطريق وابدى بمعنى صح
المعارض معنى آخر في الاصل وادعى كونه جزء العلة في الاصل كمعارضة من علل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل على وجه يكون وصف الجارح جزء
من العلة في الاصل واختلف في قبول القسم الثاني واختار المصنف قبوله واحتج عليه
بوجهين الاول لو لم يقبل المعارضة بالقسم الثاني حتى قبوله لزم ان لا يمتنع التحكم والتالي
باطل بيان الملازمة انه لو دليل المستدل دال على عليه الوصف المدعى علة بالاستقلال
ودليل المعترض عليته بالجزئية فلو لم يقبل المعارضة لزم التحكم لان الوصف المدعى علة على صح
ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال فكما جاز ان يكون علة مستقلة جاز ان يكون جزء علة فالقول
بكونه علة مستقلة تحكم فعلى هذا قول المصنف من وصف المعارضة بعد قوله لان المدعى
علة ليس اولى بالجزئية او بالاستقلال زائد لا فائدة فيه وقدر بعض الشارحين بيان الملازمة ودر صح
بوجه آخر وهو ان الدليل دال على علية كل واحد من الوصفين اعني وصف المستدل ووصف

المعارضة سواء كان كل واحد مستقلا كالطعم والقوت او غير مستقل كالقتل العمد
العدوان اذا جعل الشافعي علة وزاد عليه الحنفي بالجارح حتى يكون المجموع علة فانه
اذا لم يقبل وجعل احد الوصفين علة لزم ترجيح احد الجائزين على الآخر من غير
مرجح وهو محال وعبارة المصنف اعني الدليل وبيان الملازمة وافق عقد المسألة
في العموم لا التمسك فان قوله ليس اولى بالجزئية او بالاستقلال يشملها اذا كان الوصف
المدعى علة مركبا والمعترض لقدح اجزائه وادعى الاستقلال وما اذا كان المدعى علة
وصفا وضم اليه المعترض وصفا آخر على ما ترى اذا انظرت فيه وعلى ذلك لا يكون قوله من
وصف المعارضة زائدا وفيما ذكره هذا الشارح نظر لان قول المصنف ليس باولى بالجزئية
او بالاستقلال لو كان شاملا لما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا والمعترض لقدح اجزائه
وادعى الاستقلال لزم ان لا تقبل المعارضة لانه ح لا يكون اثبات علية جزء المدعى علة
مفيدا للمعترض لانه لو ثبت علية جزء المدعى علة يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء
الذي هو العلة المستقلة على زعم المعترض فيه فلا يكون المعارضة مفيدا هذا ما ظهر لي فان
رجح المستدل استقلال وصفه على جزئيته بالتوسعة في الاحكام فانه اذا كان مستقلا
ووجد في الفرع كالقتل العمد العدوان في القتل بالمثقل ثبت الحكم في الفرع فيتوسع الحكم في الاصل
والفرع فيكون اكثر فائدة فيكون ارجح حالا فيما اذا كان جزء علة فانه لم يلزم من وجوده
في الفرع ثبوت الحكم فيه كالقتل العمد العدوان ولو كان جزء علة والعلة مجموع القتل العمد
العدوان مع قيد كونه بالجارح فانه ح لم يلزم من وجود القتل العمد العدوان في القتل بالمثقل وجوب
القصاص فيه فللمعترض ان يمنع دلالة الاستقلال على التوسعة ولو سلم دلالة الاستقلال
على التوسعة عورض بمكان الجزئية بوجهين الاول ان الجزئية توجب انتفاء الحكم في الفرع

وانتفاء الاحكام موافق للاصل وما يوافق الاصل ارجح الثاني ان التجربة توجب اعتبار
وصف المستدل واعتبار وصف المعارض واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما
الثالث انه ثبت ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا وهو دليل على قبول المعارضة
بكون المدعى علة غير مستقلة بالعلية بل يكون جزء علة اما الاول فبالنقل عنهم واما الثاني
فلان الفرق انما يتحقق بكون ما جعله المستدل علة جزء علة المانعون من قبول هذه المعارضة
قالوا لو قبل هذه المعارضة لزم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية
واستقلالهما بالعلية مستلزم تعدد العلة المستقلة وهو باطل اجاب بانه لو لم تقبل
لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم الى احد الوصفين دون الاخر مع الدلالة
على علية كل منهما للحكم تحكم لو اعطى قريبا عالما فان اسناد الاعطاء الى القرابة او العلم تحكم فيجب
ان يسند الحكم الى مجموعهما فالقبول لا يوجب الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع حينئذ
وفي لزوم   اختلفوا في وجوب بيان نفي وصف المعارضة
عن الفرع على المعترض على ثلاثة مذاهب اولها انه يجب مطلقا وثانيها انه لا يجب مطلقا
وثالثها المختار عند المصنف ان المعترض ان صرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع
لزمه الوفاء به والا فلا واحتج عليه بان المعترض اذا لم يصرح بنفي وصف المعارضة
عن الفرع فقد اتى بما لم ينتهض معه دليل المستدل فلا يلزم التصريح بنفي وصف المعارضة
في الفرع وان صرح به لزمه الوفاء بما صرح وان اندفع دليل المستدل دون نفي الوصف
عن الفرع لانه التزم بذكره فوجب عليه الوفاء به واختلفوا في احتياج وصف المعارضة
الى اصل يشهد له بالاعتبار والمختار انه لا يحتاج الى اصل يشهد له بالاعتبار لان
حاصل سؤال المعارضة نفي حكم الفرع لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل

لعدم العلة

لعدم العلة التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او هدم المستدل في العلة باخذ
علة وهذا لا يحتاج الى اصل وايضا فاصل المستدل هو اصله لانه كما يشهد باعتبار
وصف المستدل يشهد باعتبار وصفه   جواب المعارضة   وجواب
المستدل عن المعارضة اما بمنع وجود وصف المعارضة في الاصل واما بمطالبة المستدل
المعترض بتأثير وصف المعارضة ان كان المعترض اثبت عليته بالمناسبة او
بالشبه اما اذا اثبت عليته بالسبر فلم يتمكن المستدل من المطالبة بتأثيره فان
السبر كاف في الدلالة على العلية بدون التأثير واما بخفاء وصف المعارضة واما بعدم
انضباطه واما بمنع ظهوره واما بمنع انضباطه واما ببيان ان وصف المعارضة عدم
معارض في الفرع وعدم المعارض في الفرع لا يكون علة مستقلة ولا جزء علة مثال ذلك
قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل فيعترض المعترض بالطواعية
فان القتل وحده لا يكون علة مستقلة بل القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية
ليست جزء علة بل هو عدم معارض موجود في الفرع لان الطواعية عدم الاكراه
والاكراه مناسب لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض الحكم فيكون الاكراه
معارضا في الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض
الحكم فيكون عدم الاكراه عدم معارض في الفرع فلا يكون جزء علة بل يكون وصفا
طرديا واما بان يبين المستدل كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل له في العلية واما بان
يبين استقلال الوصف المدعى علة في صورة بظاهر نص او اجماع مثل ما اذا علل المستدل
حرمة الربوا بالطعم فيعترض المعترض بالكيل فيبين المستدل استقلال الطعم بظاهر قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ومثل ما اذا علل المستدل اباحة القتل بتبديل الدين

فيعارض المعترض بتبديل الايمان بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال تبديل
الدين بظاهر قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وليس على المستدل بعد بيان استقلال
ما عدا وصف المعارضة التعرض للتعميم اي التعرض لثبوت الحكم في جميع صور وجود
الوصف فان ترتب الحكم على الوصف المناسب ولو في صورة يكفي في الدلالة على
العلية فلم يحتج الى التعرض للتعميم فقوله غير متعرض حال عن المستدل والعامل فيه
ولا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل اثبات
قوله او سى
الحكم في صورة بدون وصف المعارضة لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى غير وصف المستدل
فلا يلزم استقلاله ولاجل جواز كون الحكم لعلة اخرى لو ابدى المعترض امرا آخر يخلف
ما الغي اي يقوم مقام الوصف الذي الغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الغاؤه وسمي
فساد الالغاء بالوجه المذكور بتعدد الوضع لتعدد اصل العلة فان المعترض اثبت عليه
وصف المعارضة اولا فلما الغاه المستدل اثبت عليه وصفا آخر مثال ذلك في مسئلة امان العبد
لكافر امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان
لاظهار مصالح الايمان فيصح بعلل صحة الامان بها فيعترض المعترض بالحرية فان الحرية
مظنة الفراغ للنظر في المصالح فيكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح
فيكون للحرية مدخل في صحة الامان فيلغي المستدل الحرية بالعبد المأذون له في القتال فانه
يصح امانه مع انتفاء الحرية فيقول المعترض خلف الاذن الحرية اي قام الاذن مقامه
في القتال مقام الحرية لان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر او لان الاذن مظنة
لعلم السيد بصلاحية العبد لاعطاء الامان وجواب فساد الالغاء الالغاء الا ان
يبين احدهما اي المستدل او المعترض بان يبين المعترض وصفا لم يتمكن المستدل



من الفائده او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة ليس فيها ما يقوم مقامه
ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فلا يفيد بيان الالغا
لضعف المظنة في صورة لان ضعف المظنة في صورة لا يخل بالعلية مثل ما اذا قيس
المرتد على المرتد في اباحة القتل لجامع الردة فيعترض المعترض بالرجولية فانها
مظنة الاقدام في القتال فيلغي المستدل الرجولية بالمقطوع اليدين فان الرجولية
فيه ضعيفة مع اباحة قتله ولا يكفي رجحان ولو بين المستدل
رجحان الوصف الذي عينه على وصف المعارضة بجهة من الجهات المرجحة او بين
كونه متعديا لا يكفي في بيان استقلال وصفه لان رجحان الوصف لا يفيد الاستقلال
اذ لا يبعد ان يترجح بعض اجزاء العلة على بعض كما في العلل المركبة وان كانت العلل
اقوى من الاخرى وكون التعدية الوصف لا يفيد الاستقلال اذ المتعدي لا يلزم ان يكون
راجحا على القاصر لان المتعدي ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم فالقاصر راجح
من جهة موافقة الاصل ولو سلم رجحان المتعدي لا يلزم ان يكون مستقلا لاحتمال
ان يكون القاصر جزءا واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة
تحكما باطلا واختلفوا في جواز تعدد اصول المستدل والصحيح انه يجوز ان تتعدد
لان تعدد الاصول يقوي الظن بكون وصف المستدل علة ثم المجوزون اختلفوا
في جواز اقتصار المعترض في المعارضة في الاصل على اصل واحد اذا كان اصول المستدل
متعددة فمنهم من جوز الاقتصار لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول
فاذا فرق المعترض بين الفرع واصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال
غرض المستدل ومنهم من منع بناء على انه اذا عارض المعترض في اصل واحد بقي قياس

المستدل صحيحا في الاصل الذي لم يعارضه وعلى تقدير وجوب المعارضة في جميع الاصول
فقد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم
من جوز لانه يحصل مقصود المستدل به ومنهم من لم يجوز لان المستدل التزم
صحة القياس على كل الاصول فاذا عورض في الجميع يجب الجواب عن الجميع
الاعتراض السادس عشر التركيب وهو الوارد على القياس المركب
وقد تقدم السؤال والجواب في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته
الاعتراض السابع عشر التعدية وهي ان يعارض المعترض وصف المستدل بوصف آخر
متعد الى فرع آخر يختلف فيه ايضا مثال التعدية قول الشافعي في اجبار البكر البالغة
البكر البالغة بكر فجاز اجبارها قياسا على البكر الصغيرة ثم فيعارض المعترض بالصغر ويقول
البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة والمعترض
يرجع هذا الاعتراض الى المعارضة في الاصل فجوابها جواب المعارضة ولا اثر لزيادة
التسوية في التعدية الاعتراض الثامن عشر منع وجود الوصف الذي
جعله المستدل علة في الفرع مثال ذلك قول الفقهاء في امان العبد الغير المأذون امان صدر
من اهله فيصح قياسا على امان العبد المأذون فيمنع المعترض بالاهلية في الفرع اعني
في العبد الغير المأذون وجواب هذا الاعتراض بيان وجود ما عناه المستدل بالاهلية
في الفرع كجواب منع وجود الوصف المدعى علة في الاصل فانه ايضا ببيان وجود الوصف في
الاصل وقد اختلفوا في منع السائل اي المعترض من تقرير نفي الوصف عن الفرع فالصحيح
ان السائل يمنع من تقريره لان المعترض مانع وتقرير النفي يوهم الاثبات والمانع يمنع
من الاثبات بخلاف المستدل فانه مدع لوجود الوصف في الفرع فعليه اثباته لئلا ينتشر

الكلام الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بدليل يقتضي نقيض
الحكم المدعى على وجه يكون مستندا الى طريق من طرق اثبات العلة واختلفوا في قبول
هذا الاعتراض والمختار قبوله لان فائدة المناظرة ما ذهب اليه المستدل فلو لم يقبل
لاختل فائدة المناظرة والمانعون من القبول قالوا لا يقبل لان فيه قلب التناظر لصيرورة
المعترض مستدلا واجيب بان المقصود من المعارضة هدم ما بناه المستدل وهو
حاصل ولا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم وجواب هذا الاعتراض بما
يعترض به على المستدل ابتداء لان المعترض مستدل في هذه الحال فيرد عليه
ما يرد على المستدل واختلفوا في قبول ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض والمختار عند المصنف قبول ترجيحه فان بالترجيح يتعين العمل بما ذكره
ذكره المستدل وهو المقصود وقد اختلفوا في انه هل يجب على المستدل الايماء الى
الترجيح عند الاستدلال ام لا والمختار انه لا يجب لان الترجيح خارج عن الدليل
فان قيل الترجيح ليس بخارج من الدليل لان العمل بالدليل يتوقف على الترجيح
فلو كان خارجا لم يتوقف العمل بالدليل عليه اجيب بان توقف العمل بالدليل على
الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح فبقي الدليل معمولا به لا
ان الترجيح من اجزاء الدليل والحاصل ان توقف العمل بالدليل على الترجيح انما هو لاجل
ورود المعارضة لا لان الترجيح جزء من الدليل الاعتراض العشرون الفرق وهو
جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او جعل امر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم
والاول معارضة في الاصل والثاني معارضة في الفرع فلهذا مال الفرق الى احدى
المعارضتين اعني المعارضة في الاصل او المعارضة في الفرع وجواب كل من المعارضتين

قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضة معا والى هذا اشار بقوله واليها
معا على قول   الاعتراض الحادى والعشرون اختلاف الضابط
فى الاصل والفرع بان يكون الحكمة فى الاصل والفرع متحدة والوصف الضابط
للحكمة فى الاصل مخالفا للوصف الضابط للحكمة فى الفرع مثل ان يقيس وجوب
القصاص فى الشهادة على وجوب القصاص فى الاكراه فان الشاهد تسبب
الى القتل بالشهادة كما تسبب المكره الى القتل بالاكراه فيقول المعترض الوصف الضابط
فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه فلا يحصل التساوى بين الاصل والفرع فى الضابط
وجواب هذا الاعتراض بان الجامع بين الاصل والفرع هو التسبب الى القتل المشترك
بين الشهادة والاكراه والتسبب الى القتل مضبوط عرفا او بان افضا الضابط الى
المقصود فى الفرع مثل افضائه فى الاصل او ارجح كما لو كان اصل القياس المغرى
للحيوان بان تقيس الشاهد على المغرى للحيوان بجامع تسببهما الى القتل فان افضا
الضابط الى المقصود فى الفرع ههنا ارجح من افضائه الى المقصود فى الاصل فان
انبعاث الاولياء على القتل بسبب الشهادة طلبا للتشفى ارجح من انبعاث الحيوان
بالاغراء لان الحيوان فيه نفرة من الانسان تمنعه من الانبعاث وايضا عدم علم الحيوان
بجواز القتل وعدمه يمنعه عن الانبعاث واذا كان التسبب فى الفرع مثل التسبب
فى الاصل او راجحا فلا يضر اختلاف اصل التسبب اعنى الشهادة والاكراه فان اختلاف
اصل التسبب اختلاف اصل وفرع فانه يقيس اصل التسبب فى الفرع الذى هو الشهادة
على اصل التسبب فى الاصل الذى هو الاكراه والجامع كون كل منهما سببا للقتل واختلاف
الاصل والفرع لا يكون قادحا فى القياس وهكذا كما يقاس ارث المبتوتة فى مرض الموت

على حرمان

على حرمان القاتل عن الارث لاشتمالهما على ارتكاب امر محرم فكما جعل القتل موجبا
لنقيض المقصود فاختلاف الشهادة والاكراه كاختلاف الطلاق والقتل والا فيد فى
الجواب ان يقول المستدل التفاوت فى ضابط الاصل وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ
النفس الضرورى كما الغى التفاوت بين قطع الانملة المودى الى الهلاك وقطع الرقبة فى وجوب
القصاص على قاطع الانملة عند افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قطع الرقبة فانا لا نعلم
ان يعول المستدل هذا لان الغاء التفاوت فى صورة لا يوجب الغاءه فى جميع الصور الا
ترى ان الغاء التفاوت فى العالم والجاهل فى وجوب القصاص لا يوجب الغاء التفاوت
عن العبد والحر فى وجوب القصاص   الاعتراض الثانى والعشرون اختلاف جنس
المصلحة بان يكون المصلحة المقصودة من الفرع غير المصلحة المقصودة من الاصل كقول الشافعى
فى ايجاب الحد على اللائط اولج اللائط فرجا فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزانى
فيقول المعترض حكمة الفرع صيانة النفس عن رذيلة اللواط وحكمة الاصل دفع محذور اختلاط
الانساب المفضى الى عدم تعهد الاولاد وهما متفاوتان فى نظر الشرع فانه يجوز ان يعتبر
الشارع الثانى دون الاول وحاصل هذا الاعتراض معارضة فى الاصل فان المستدل جعل علة
الحكم الوصف المشترك بين الاصل والفرع والمعترض جعل العلة الوصف المشتمل على حكمة مخصوصة
بالاصل وجواب جواب المعارضة بان يحذف المخصوص بالاصل عن الاعتبار
الاعتراض الثالث والعشرون مخالفة حكم الاصل مثل قياس البيع على النكاح فى
الصحة وعكسه اى قياس النكاح على البيع فيقول المعترض حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ولا
يصح القياس مع مخالفة الحكم لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بجامع
وجواب هذا الاعتراض ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذى اختلافه شرط فى

جعل الطلاق ايضا موجبا لنقيض المقصود صح

الفرع الحكم م

القياس فإن محل الحكم في الأصل والفرع واحد بدون اختلافهما في القياس وليس في اختلاف
في نفس الحكم ولا في البيان الذي هو الجامع — الاعتراض الرابع والعشرون
القلب وهو تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة إلحاقا بالأصل
المذكور وقسم المصنف القلب إلى ثلاثة أقسام قلب ذكره المعترض لتصحيح مذهبه
وقلب ذكره لإبطال مذهب المستدل صريحا وقلب ذكره لإبطال مذهبه بالالتزام
مثال الأول قول الحنفي في أن الصوم شرط صحة الاعتكاف لبث في المسجد
فلا يكون فيه قربة بنفسه قياسا على الوقوف بعرفة فلا بد من انضمام عبادة أخرى
إليه ليحصل به قربة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم
قياسا على الوقوف بعرفة فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو عدم اشتراط
الصوم مثال الثاني قول الحنفي في مسح الرأس الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكتفى
فيه بأقل ما يطلق عليه اسم المسح قياسا على غير الرأس من أعضاء الوضوء وإذا
بطل الأقل تعين الربع لأن ما عدا الربع والأقل باطل باتفاق الخصم فيقول
الشافعي الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع كغيره من أعضاء الوضوء
فإن المعترض بهذا القلب أبطل مذهب المستدل مثال الثالث قول الحنفي في صحة
بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض قياسا على النكاح
فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية قياسا على
النكاح واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغائب وإذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم فإن المعترض بهذا القلب أبطل مذهب المستدل بالالتزام لا بالصريح
فإنه أبطل لازم مذهبه فيلزم من إبطال لازم مذهبه إبطال مذهبه والجواب

القلب

القلب نوع معارضة فإنه يوجب نقيض الحكم المدعى إلا أنه أوجب فيه أن
يكون الأصل والجامع والفرع ما جعله المستدل أصلا وفرعا وجامعا فكان أولى
بالقبول من المعارضة التي لا يكون كذلك لأن الاشتراك في الأصل والجامع والفرع يمنع
في المناقضة وما لم يكن كذلك لأنه يمنع المستدل من ترجيح أصله وجامعه على
أصل العلة وجامعه للاتحاد بخلاف غيره من المعارضة وللقلب أقسام أخر غير ما ذكره
المصنف منها قلب الدعوى مع إضمار الدليل كما يقال كل موجود مرئي فيقول
القائل المعترض كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا والموجود المذكور في الأول دليل
الرؤية عند القائل الأول وكونه ليس في جهة في الثاني دليل امتناع الرؤية عند
القائل الثاني وكل واحد من الدليلين مضمر في الدعوى ومنها قلب الدعوى
مع عدم إضمار الدليل مثل شكر المنعم واجب لذاته فيقول القالب شكر المنعم ليس بواجب
لذاته ومنها قلب الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسألة الإلحاق يحكم الوالد
فيه تحكم بلا دليل فيقول المعترض تحكيم القائف أيضا تحكم بلا دليل ومنها قلب (القالب)
الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له مثل قول المستدل
الخال وارث من لا وارث له فيقلب المعترض ويقول إنه يدل على أن الخال
لا يرث بطريق المنع فإن قوله لا وارث سلب عام فكيف يكون الخال وارثا
وذلك كقول العامل الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له واعلم
أن التعريف الذي ذكرناه أولا للقلب لا يتناول الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف
فقط — الاعتراض الخامس والعشرون القول بالموجب وحقيقته
تسليم دليل المستدل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة أقسام الأول أن يستنتج المستدل من دليله

ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم محل النزاع ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي في
القتل بالمثقل القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص قياسا
على القتل بالمحدد فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب هذا الدليل
وهو ان القتل بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا
يقتضيه محل النزاع اي لا يكون ملازما لمحل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين
الشيئين كون احدهما ملازما للآخر الثاني ان يستنتج المستدل من الدليل ابطال ما
يتوهم انه ماخذ الخصم ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيظن المستدل ان ماخذ عدم وجوب
القصاص عند الخصم تفاوت الوسيلة فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب
الدليل وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص عندي ايضا ولكن لم
يلزم منه وجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط
ووجود المقتضي ووجوب القصاص يتوقف على كل ذلك والصحيح ان المعترض يصدق
في مذهبه بان ما ذهب اليه المستدل ليس ماخذ المعترض فانه اعرف بمذهبه ومأخذه
اما صدقه وقيل لا يصدق الا ان يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ المعترض
الا انه لا يقول به للعناد واكثر القول بالموجب كذلك اي يكون من باب غلط الماخذ
فان مدرك حكم المجتهد كثيرا ما يخفى بخلاف محل الخلاف وهو الحكم الخاص فيه فانه لا يخفى ولهذا
يشترك العوام مع الخواص في معرفة الاحكام دون المدارك الثالث ان يذكر المستدل الكبرى
القياس ويسكت عن الصغرى والحال ان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط
النية في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية قياسا على الصلوة ويسكت عن الصغرى

وهي قوله الوضوء قربة فيرد المعترض بان يقول بموجب الكبرى ولكن لا ينتج الكبرى وحدها
ولو ذكر المستدل الصغرى لم يرد الا منع الصغرى بان يقول المعترض لا نسلم ان الوضوء
قربة وقول الاصوليين في القول بالموجب يلزم انقطاع المستدل او المعترض في القسم
الثالث من القول بالموجب بعد الاختلاف مراد المستدل او مراد المعترض صالح مراد
المستدل ان الصغرى وان كانت محذوفة لفظا فهي مذكورة تقديرا والمجموع يفيد المطلوب
ومراد المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وجواب القسم
الاول من القول بالموجب بان ما لزم من الدليل هو محل النزاع او مستلزم له وبيانه
بالنقل المشهور كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول الحنفي بالموجب بان قتل
المسلم بالذمي لا يجوز عندي لانه يجب فيقول المستدل بان المعنى فلا يجوز تحريم قتل
المسلم بالذمي ويحرم قتل المسلم بالذمي مستلزم لنفي الوجوب والجواب عن القسم الثاني من
القول بالموجب ان ما ذكرته هو الماخذ وبيانه اشتهاره بين النظار والجواب عن
القسم الثالث من القول بالموجب بان حذف الصغرى جائز والدليل مجموع الصغرى و
الكبرى لا الكبرى وحدها الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد
كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اما الاصل او الفرع او من اجناس مختلفة
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كانت الاعتراضات من جنس واحد فاتفق
اهل المناظرة على جواز تعددها اي على جواز ايرادها معا ولا يلزم منها ما قبح ولا
انتقال من سؤال الى آخر وان كانت الاعتراضات من اجناس مختلفة فمنع اهل سمرقند
جواز التعدد فيها سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لان التعدد يؤدي الى الخبط والخلط
منع بعضهم ونقل من سؤال الى آخر واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط

والمرتبة منع اكثر اهل المناظرة التعدد فيهما دون غير المرتبة لان في تعدد المرتبة تسليما
للمتقدم لان المعترض اذا طالب بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف فقد تنزل
عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو المتقدم لانه لو اخر على منع وجود الوصف
لما طالبه بتأثير الوصف لان تأثير ما لا وجود له محال فلا يستحق المعترض غير جواب
الاخير فيتعين الاخير للورود فقط فالعرض المتقدم يكون ضايعا واختار المصنف
جواز التعدد في المرتبة لان تسليم المتقدم تسليم تقديري اذ معناه لو سلم
وجود الوصف فلا نسلم تأثيره والتسليم التقديري لا ينافي المنع بخلاف التسليم تحقيقا
فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع واذا جاز التعدد في المرتبة فلترتب
الاعتراضات والا اي وان لم يرتب الاعتراضات كان منعا بعد التسليم كما لو طالب
بالتأثير ثم منع وجوده الاعتراضات بعضها متقدم طبعا على بعض فليقدم وضعا فما
يتعلق بالاصل من الاعتراضات مقدم على ما يتعلق بالعلة لان العلة مستنبطة من
حكم الاصل ثم ما يتعلق بالعلة مقدم على ما يتعلق بالفرع لان الفرع يتوقف على العلة ويقدم
النقض على المعارضة لان النقض مورد لابطال العلة والمعارضة مورد لاستقلالها
والعلة مقدم على استقلالها والاستفسار مقدم على الكل لان من لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساد القياس من حيث
الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار و
النظر في الاعم متقدم على النظر في الاخص ثم ما يتعلق الاصل على الترتيب الذي ذكر
لما كان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد
الفراغ عن ادلة الاربعة والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي الاصطلاح يطلق على معنى

عام وهو ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق على معنى خاص وهو
المقصود هنا فقيل في تعريفه هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل هو دليل
لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياس علة فيدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق وهو
القياس في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة لان قياس الدلالة من الاستدلال من
وجود احد المتلازمين على وجود الاخر واختلفوا في نحو وجد السبب فيوجد المسبب
او وجد المانع فينتفي الحكم او فقد الشرط فينتفي الحكم فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل
لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل لان الدليل
ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير كونه دليلا اختلفوا فقيل انه استدلال
لوجود في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبت
السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلاثة اعني النص والاجماع والقياس فهو استدلال
وان اثبت باحدها فلا يكون استدلالا بناء على انه لو اثبت باحدها كان الحكم اللازم
ثابتا بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل فان النص او الاجماع او القياس دليل
احدى مقدمتي الاستدلال لا نفسه وقيل الاستدلال لربعة انواع القول المؤلف
الموجب لقول آخر اقترانيا كان او استثنائيا ونفي الحكم لنفي المدارك وقولهم
وجد السبب او المانع او فقد الشرط والاستصحاب ولم يعد شرع من قبلنا
والمختار عند المصنف ان الاستدلال ثلاثة اقسام تلازم بين حكمين من غير تعيين علة
جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا الاول من اقسام الاستدلال
وهو على اربعة لان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين او نفيين او الاول ثبوت والاخر
نفي او الاول نفي والاخر ثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي كان التلازم بينهما

من الجانبين كالجسم والتأليف فان وجود كل منهما يستلزم وجود الآخر جرى فيهما اي
في المتلازمين الاول اي التلازم بين ثبوتين والتلازم بين نفيين طردا وعكسا اذ
يلزم وجود كل واحد من الجسم والتأليف وجود الآخر ويلزم من نفي كل واحد منهما نفي
الآخر وان كان التلازم من طرف فقط اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني من غير عكس
كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم الحدوث من غير عكس جرى فيهما التلازم بين
ثبوتين طردا فقط اي يلزم من وجود الجسم وجود الحدوث من غير عكس والتلازم بين نفيين
عكسا فقط اي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم من غير عكس واما المتنافيان طردا
وعكسا اي اللذان بينهما منافاة وجودا وعدما وهي المنفصلة الحقيقية كالحدوث ووجوب
البقاء فانه بينهما منافاة وجودا وعدما يجري فيهما الاخيران اي التلازم بين ثبوت ونفي والتلازم
بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الآخر ومن نفي كل منهما
ثبوت الآخر وان كان المتنافيان متنافيين اثباتا فقط اي يكون بينهما منع الجمع كالتأليف
والقدم فانه بينهما منافاة وجودا لا عدما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت
ونفي طردا وعكسا اي ثبوت كل من التأليف والقدم يلزم نفي الآخر وان كان المتنافيان
متنافيين نفيا فقط اي يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فانه بينهما منافاة عدما
لا وجودا جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي واثبات طردا وعكسا اي يلزم من نفي
كل منهما ثبوت الآخر ثم ذكر المصنف امثلة الاقسام الاربعة من التلازم في الاحكام
مثال الاول اي التلازم بين الثبوتين من صح طلاقه صح ظهاره ويبحث التلازم بينهما
بالطرد اي ان يستلزم صحة الطلاق صحة الظهار ويقوى التلازم بينهما بالعكس فان
العكس وان لم يكن دليلا على سبيل الاستقلال لكن يكون مقويا للدليل ويقرر التلازم بان

الصحتين

الصحتين اثران لمؤثر واحد فيلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الآخر لان ثبوت
المؤثر لازم لثبوت احدهما وثبوت الآخر لازم من ثبوت مؤثره ويقرر القياس
بثبوت المؤثر بان يقال المؤثر في صحة الطلاق ثابت فتثبت صحة الظهار
لانها اثره ولا يعين المؤثر والا يكون انتقالا من الاستدلال الى قياس العلة
وهو ليس باستدلال بل انتقال مثال الثاني اي التلازم بين نفيين لو صح الوضوء بغير
نية لصح التيمم ويبحث هذا التلازم بالطرد ويقوى بالعكس كما تقدم ويقرر انتفاء
بانتفاء احد الاثرين مستلزم الآخر للزوم انتفاء المؤثر فانه يلزم من انتفاء احد الاثرين
انتفاء المؤثر ويلزم من انتفاء المؤثر انتفاء الاثر الآخر مثال الثالث اي التلازم بين ثبوت
ونفي ما يكون مباحا لا يكون حراما مثال الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت ما لا يكون جائزا
يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين الحرام والمباح او بثبوت التنافي بين
لوازمهما فان التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين الملزومات
ويرد على جميع اقسام التلازم منع الملازمة الشرطية والاستثنائية او منع احد المقدمتين
اما الشرطية او الاستثنائية ويرد ايضا على جميع اقسام التلازم الاسولة التي ذكرناها
في القياس الا الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم لان
الوصف الجامع ان تعين في التلازم وكان استدلالا لا يرد عليه شيء ويختص التلازم
بسؤال آخر غير ما ذكر في القياس وهو ان يكون الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي
الجاعد ج علة الاصل مثل قولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة اي قصاص الواحد بالجماعة
احد موجبي علة الاصل وهي تفويت النفس فيجب القصاص على الجميع في الفرع بدليل وجوب
الموجب الثاني وهو الدية على الجميع في الفرع ويقرر وجوب القصاص على الجميع في الفرع بان الدية

على الجمع احد موجبي العلة فيستلزم الموجب الآخر وهو وجوب القصاص على الجمع على الجمع
لان علة الموجبين في الاصل ان كانت واحدة فواضح وجود وجوب القصاص
على الجمع في الفرع اذ يلزم من احد موجبي العلة في الفرع وهو الدية على الجمع وجوب
العلة في الفرع ومن وجود العلة في الفرع وجود الموجب الآخر فيه وهو وجوب
القصاص على الجمع وان كانت العلة متعددة فالتلازم الحكمين اعني وجوب الدية على
الجمع ووجوب القصاص عليهم في الاصل دليل تلازم علتيهما وعلى هذا يلزم من
وجود الدية على الجمع في الفرع وجود علته فيه ومن وجود علته في الفرع وجود
علة الآخر فيه لتلازم العلتين ومن وجود علة الآخر وجود الآخر اعني وجوب القصاص
على الجمع في الفرع فيعترض المعترض بانه يجوز ان يكون وجوب الدية على الجمع
في الفرع لعلة اخرى غير العلة في الاصل وتلك العلة لا تقتضي الآخر اعني وجوب
القصاص على الجمع في الفرع لانه يجوز ان يكون علة الاصل تقتضي تلازم الدية على
الجمع ووجوب القصاص عليهم وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما
ويرجح المعترض هذا السؤال باتساع المدارك فان وجوب الدية على الجمع في الفرع
لعلة اخرى يوجب التعدد في مدرك حكم الاصل والفرع والا لكان لكل الا ما من وجوب
الدية على الجمع في الفرع وجوب الآخر اعني وجوب وجوب القصاص عليهم وجواب
هذا السؤال ان علة وجوب الدية على الجميع في الفرع هي علة وجوبها في الاصل
لا علة اخرى ويرجح المستدل هذا الجواب بان اتحاد العلة اولى من تعددها
لما في اتحاد العلة من الطرد والعكس بخلاف تعدد العلة فانه لا يوجب العكس و
العلل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليها بخلاف غير المنعكسة فكان اتحاد العلة

اولى

اولى فان قال المعترض فكما ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع فالاصل عدم علة الاصل في
الفرع ولعل العمل باحد الاصلين اولى من الآخر قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرنا اولى لان
الاصل الذي ذكرنا يوجب ان يكون علة الاصل متعدية والاصل الذي ذكرتم يوجب ان يكون علة
الاصل قاصرة والعلة المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها

الاستصحاب القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب وهو الحكم بثبوت
الشيء في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول وقد اتفق اكثر المحققين كالمزني والصيرفي
والغزالي على صحة الاحتجاج به واتفق اكثر الحنفية على بطلان الاحتجاج به سواء كان الاستصحاب
بقاء اصليا وهو استصحاب بقاء النفي الاصلي او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير
السبيلين الاجماع منعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر والاصل
البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض لها والاصل عدم المعارض واحتج المصنف
على كون الاستصحاب حجة بوجهين الاول ان ما تحقق ولم يظن معارض له يستلزم ظن
بقائه فيكون الاستصحاب مفيدا للظن ببقاء الشيء والعمل بالظن واجب الثاني انه لو لم يكن
الظن حاصلا ببقاء ما تحقق ولم يظن له معارض لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك
في بقاء الزوجية في التحريم والجواز والتالي باطل اما الملازمة فلانه ح لا فرق بينهما واما
بطلان التالي فلان التفرقة بينهما في التحريم والجواز ثابتة بالاجماع فان مد اليد اليها
حرام في الاول بخلاف الثاني فانه جائز وانما حكموا بالتحريم في الاول لان الحرمة ثابتة قبل
الشك والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه وبالجواز في الثاني لان الجواز ثابت قبل الشك
والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه والى هذا اشار بقوله وقد استصحب الاصل فيهما
اي في الزوجية ابتداء او في بقاء الزوجية فان الاصل في الزوجية ابتداء التحريم وفي بقاء الزوجية
بقاء الجواز

احتجت الحنفية على ان الاستصحاب ليس بحجة بثلاثة وجوه الاول
الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام الشرعية ودليل الحكم الشرعي نص او اجماع او قياس
فما لا يكون واحدا منها لا يكون دليلا للحكم الشرعي والاستصحاب ليس بواحد منها فلا يكون
دليلا لحكم شرعي اجاب بان الحكم الثابت بالاستصحاب البقاء والبقاء لا يكون حكما شرعيا
فلا يحتاج الى دليل شرعي ولو سلم ان البقاء حكم شرعي فالاستصحاب دليل شرعي
لما بينا من افادته الظن وما يفيد الظن يكون دليلا شرعيا الثاني انه لو كان الاصل بقاء
الشيء على ما كان لكانت بينة النفي اولى من بينة الاثبات والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان بينة النفي مؤيدة بهذا الاصل اجاب بان بينة الاثبات انما كانت اولى من بينة النفي لان
المثبت يبعد غلطه لاطلاعه على سبب الثبوت فيحصل به الظن بخلاف النفي فانه يكثر فيه
الغلط لامكان امر رافع للنفي غاب عنه الثالث لا ظن في بقاء الشيء على ما كان مع جواز حدوث صح
الاقيسة فانه يجوز ان يقع قياس ينفي حكم ما كان اجاب بان المفروض ان الاستصحاب انما يفيد
الظن بعد بحث العالم عن الاقيسة وعدم وجدان ما عارض الاصل   شرع من قبلنا
القسم الثالث من الاستدلال شرع من قبلنا اختلف العلماء في ان الرسول عليه السلام
قبل البعثة هل هو متعبد بشرع ام لا فالمختار عند المصنف انه متعبد بشرع ومن الاصوليين
من منع تعبده بشرع ووقف الغزالي في وقوع تعبد الرسول عليه السلام بشرع ثم اختلف المثبتون
فقال بعضهم ذلك الشرع شرع نوح وقال بعضهم شرع ابراهيم وقال بعضهم شرع
موسى وقال بعضهم شرع عيسى وقال بعضهم ما ثبت انه شرع واحتج المصنف على انه
عليه السلام قبل البعثة متعبد بان الاحاديث متضافرة اي متعاونة على انه عليه السلام كان يتعبد
وكان يأتي غار حراء فيتحنث فيه اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بيت الله وهذه

الامور لا يهتدي اليها العقل فلا مصير اليها الا من الشرع   استدل
على ان الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع بان شرع من قبل الرسول عليه السلام
من الانبياء كان شرعا لجميع المكلفين والرسول عليه السلام واحد من المكلفين فيكون متعبدا
بذلك الشرع اجاب بالمنع فانا لا نسلم ان شرع من قبله عام لجميع المكلفين فانه
لم يثبت ان دعوة من قبله تعم جميع المكلفين ولئن سلم ان شرع من قبله عام
لجميع المكلفين فيجوز اندراس الشرائع المتقدمة بوجود النبي عليه السلام
المانعون قالوا لو كان الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبدا بالشرع لقضت العادة بمخالطة
الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبدا اهل ذلك الشرع او لزمته المخالطة لتعلم اوضاع
ذلك الشرع اجاب بان ما تواتر من ذلك الشرع يغني عن المخالطة وغير المتواتر لا يفيد
لانه لا يجب العمل به وايضا قد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع
جمعا بين الدليلين اعني الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة
مسئلة   اختلفوا في ان الرسول عليه السلام بعد البعثة هل هو متعبد بشرع
من قبله ام لا والمختار عند المصنف انه عليه السلام بعد البعثة متعبد بشرع من قبله
فيما لم ينسخ من الاحكام الباقية في شريعته واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول ما تقدم
من ان النبي عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء التعبد على ما كان عليه
ما لم يظهر معارض له الثاني الاجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التورية ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من
قبله لما صح هذا الاستدلال الثالث انه قال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى اقم الصلوة لذكري   وهذه الآية خطاب

لموسى عليه وسياق كلام النبي عليه من ملاوعة ما أوجب على موسى بعد إجابته سؤاله
على الاتحاد يدل على الاستدلال به ولو أن التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما قرأها الرسول
عليه في معرض الاستدلال بها   المانعون من جواز تعبد الرسول
عليه بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا بثلاثة وجوه الأول أن معاذا لم يذكر في
حديثه شيئا من كتب الأولين وسنتهم عند ذكره مدارك الأحكام وصوبه الرسول
عليه فلو كان شرع من قبلنا مدركا للأحكام لوجب على الرسول عليه إظهار لمعاذ في
حين تركه أجاب بأن معاذا إنما تركه لأن الكتاب يشمله لأنه كما يطلق على القرآن
يطلق أيضا على التوراة والإنجيل أو لأن مدرك الأحكام من كتب المتقدمين قليل وإنما
حمل على هذا جماعة الأدلة أي من حديث معاذ وإن له التعبد الثاني أنه عليه لو كان
بعد البعثة متعبدا بالشرع من قبله لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كما وجب تعلم
القرآن والأخبار والبحث عنها ولم يجب تعلمها والبحث عنها فدل على أنه لم يكن متعبدا
به أجاب بأن المعتبر فيها المتواتر وهو لا يحتاج إلى تعلم وبحث لأنه معلوم للرسول
عليه السلام وللصحابة الثالث أن الإجماع منعقد على أن شريعة نبينا عليه ناسخة لما
تقدم من الشرائع فلا يكون متعبدا لأن المنسوخ لا يتعبد به أجاب بأن شريعته
ناسخة لما خالفها لا لجميعها لأنها لو كانت ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الإيمان
وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السالفة   مسئلة   لما فرغ من الاستصحاب
شرع في الأدلة المختلف فيها التي لا تكون حجة عند المصنف فمنها مذهب الصحابي وهو
ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا والمختار أنه لا يكون حجة على غير الصحابة أيضا وللشافعي
ولأحمد قولان أحدهما أن مذهب الصحابي حجة متقدمة على القياس والثاني أنه ليس

بحجة وقال قوم مذهب الصحابي إن خالف القياس يكون حجة وإلا فلا وقيل الحجة
قول أبي بكر وعمر واحتج المصنف على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا بوجهين
أحدهما أن لا دليل على كون مذهب الصحابي حجة فوجب تركه لأن ما لا دليل عليه يترك
في الدين الثاني أن قول الصحابي لو كان حجة على غير الصحابة لكان قول الأعلم الأفضل حجة
على غيره صحابيا كان أو غيره والتالي باطل أما الملازمة فلأن قول الصحابي لو كان حجة على
غيرهم لكان لكون الصحابي أعلم وأفضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل
ووقوفهم على أحوال الرسول إذ لكون الصحابة أكثر من غيرهم إذ لا يعد فيهم أكثر ولذا
كان قول الصحابي حجة لكونه أعلم وأفضل يكون قول الأعلم والأفضل حجة على غيره وأما بطلان
بطلان التالي فبالاتفاق   استدل على أن مذهب الصحابي ليس
بحجة على غيرهم بوجهين الأول لو كان حجة لتناقضت الحجج والتالي باطل قطعا بيان
الملازمة أن الصحابة قد خالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم أولى من قول
البعض الآخر حتى يكون أحدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض أجاب بمنع الملازمة
فإن المكلف قد يرجح أحد القولين على الآخر إذا أمكن وإن لم يمكن الترجيح فالتوقف أو
التخيير كما في غيرهما من الأدلة المتعارضة واستدل أيضا لو كان قول الصحابي حجة
على غيرهم لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد والنظر والتالي باطل بالاتفاق بيان
الملازمة أن قول الصحابي لما كان حجة على غيره لوجب على المجتهد العمل به فيلزم التقليد
مع إمكان الاجتهاد وأجاب بأن قول الصحابي إذا كان حجة لا يكون عمل المجتهد به تقليدا
لأن التقليد هو العمل بقول الغير بلا دليل وإذا كان قول الصحابي حجة لا يكون العمل به بلا
دليل   القائلون بأن قول الصحابي حجة على غيرهم احتجوا بقوله

عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فلو لم يكن قولهم حجة لم يكن الاقتداء
بهم اهتداء حجة اخرى على ان قول ابي بكر حجة له اجاب عنه بان المراد بالمأمورين
المقلدون لان خطاب الرسول عليه السلام للصحابة ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره
بالاتفاق والقائلون بان قول ابي بكر وعمر حجة احتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر حجة اخرى على ان قول ابي بكر وعمر حجة انه ولي عبد الرحمن عليا بشرط الاقتداء
بالشيخين ولم يقبل علي وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك
على انه اجماع على جواز الاقتداء بمذهبهما اجاب بان المراد الاقتداء بهما متابعتهما
في السيرة والسياسة لا متابعتهما في المسائل الاجتهادية والا وجب على الصحابي متابعة
غيره من الصحابة وتقليد مذهبه وهو خلاف الاجماع القائلون بان قول الصحابي
اذا كان مخالفا للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا خالف القياس فلا بد
من نقل والا لكان الصحابي قائلا بالقول بلا دليل وهو محرم والصحابي منزه عنه واذا
كان قوله عن دليل نقلي يكون حجة اجاب بان ما ذكرتم يلزم الصحابي ايضا اي يلزم منه
ان يكون قول الصحابي حجة على الصحابي ايضا ويجري ايضا هذا الدليل في التابعي
مع غيره فانه يلزم منه ان يكون قول التابعي ايضا حجة على غيره الاستحسان
الاستحسان قد قيل انه دليل وليس كذلك قالت الحنفية والحنابلة الاستحسان
حجة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي فقد وضع شرعا جديدا
ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان الاستحسان الواقع في الكلام مما لا نزاع فيه لانه
لا كلام في صحة لفظ الاستحسان على الواجب في بعض الصور ولقوله وامر اهلك ان يأخذوا
باحسنها وعلى المندوب في بعضها كقول الشافعي استحسن ثبوت الشيء من نجوم الكتابة واما

الاستحسان

الاستحسان الغير الواقع في الكلام فقيل في تعريفه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر
عبارته عنه قلنا ان شك المجتهد في كونه دليلا فمردود بالاتفاق وان تحقق كونه دليلا
فلا بد من العمل به اتفاقا فلا يتحقق فيه خلاف وقيل في تعريفه الاستحسان هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع فيه ايضا وقيل العدول الى خلاف
النظر لدليل اقوى منه اي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها لدليل
اقوى ولا نزاع فيه ايضا وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة
الناس كدخول الحمام من غير تقدير اجرة للحمامي ومن غير تقدير مدة السكون وكشرب
الماء من السقاء من غير تقدير اجر له قلنا مستند هذا ليس هو العدول عن حكم
الدليل الى العادة لمصلحة بل مستنده جريانه في زمان النبي عليه السلام او في زمان الصحابة
مع علمهم من غير انكار والا اي وان لم يجر في زمانه او زمانهم او جرى ولم يكونوا عالمين
به وانكروا عليه فهو مردود فقد ثبت ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها مما لا نزاع
فيه فان عني استحسان مختلف فيه في غير هذه الصور قلنا لا دليل يدل على كونه
حجة فوجب تركه والقائلون بكون الاستحسان حجة احتجوا بقوله تعالى واتبعوا احسن
ما انزل اليكم من ربكم فانه امر فيه باتباع الاحسن والامر للوجوب اجاب بان المراد
بالاحسن الاظهر والاولى وبقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن المراد
منه ما اجمع عليه والا لزم ان يكون ما رآه العوام حسنا فهو حجة وليس كذلك بالاتفاق
المصالح المرسلة قد قيل انه دليل وليس كذلك والمصالح المرسلة هي حكم
لا يشهد لها اصل من الشرع اعتبارا والغاء واحتج على انها ليست بحجة بانه لا دليل
يدل على وجوب العمل به فوجب تركه القائلون بانها حجة قالوا لو لم تعتبر المصالح المرسلة

لادى الى خلو وقائع عن الاحكام اجاب اولا بانا لا نم عدم جواز خلو الوقائع عن الاحكام
وبتقدير التسليم فالعمومات من الكتاب والسنة والاقيسة تفي باحكام تلك الوقائع
وهذا هو المراد من قوله العمومات والاقيسة باحدها

لما فرغ من الادلة السمعية شرع في الاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع في تحصيل ما
فيه مشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقه قد عرفتها
بعدم من تعريف الفقه كما تعرف المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد والاستفراغ
قد يكون من الفقيه وقد يكون من غيره فقيد الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه
قد يتعلق بالوسع وقد يتعلق بغير الوسع من احوال النفس وغيرها فقيد الوسع يخرج استفراغ
الفقيه غير الوسع واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية والحسية
وقوله بحكم شرعي احتراز عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم عقلي او حسي
قيل يرد على طرد هذا التعريف استفراغ المتكلم الوسع لتحصيل ظن بوحدة الله اذا كان
فقيها وكذا استفراغ الاصولي في كون الكتاب مثلا حجة اذا كان فقيها واستفراغ الفقيه
في بعض الاحكام دون بعض ان قلنا الاجتهاد لا يتجزى وعلى عكسه اجتهاد الرسول
عليه السلام فانه غير فقيه لما عرفت في تعريف الفقه وخروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع
ان قلنا يتجزى الاجتهاد ولانه لا يكون فقيها على ذلك التقدير ويمكن ان يجاب عن الطرد بان استفراغ
المتكلم في وحدة والاصولي في كون الكتاب حجة ليس لتحصيل ظن بحكم شرعي لان المراد
بالحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوحدة وكون
الكتاب حجة ليسا كذلك وعلى تقدير عدم تجزى الاجتهاد لا يلزم ان لا يكون استفراغ الفقيه

في بعض

في بعض الاحكام دون البعض اجتهادا الا ان عدم تجزى الاجتهاد لا داخل في
ماهيته وهذا التعريف لماهية الاجتهاد وعن العكس بانا لا نم خروج اجتهاد من لم
يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزى الاجتهاد قوله لانه لا يكون فقيها على ذلك التقدير قلنا لا
نسلم فان العارف ببعض الاحكام فقيه واما عدم الانعكاس بخروج اجتهاد الرسول

اختلف الاصوليون في انه هل يتجزى
قوله
الاجتهاد ام لا والمراد بتجزى الاجتهاد التمكن من استخراج بعض الاحكام دون بعض
كالفرضي لو امكن من استخراج الاحكام في الفرائض ولم يتمكن من استخراج الاحكام
في غير الفرائض فمنهم من قال بتجزى الاجتهاد ومنهم من منع وتمسك مثبت تجزى الاجتهاد اصح
بوجهين الاول لو لم يتجزى الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام لوجوب تمكنه من
استخراج جميع الاحكام والتالي باطل فان مالكا مع علو شانه في الاجتهاد لم يعلم الجميع
لانه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادرى اجاب بانا لا نم ان مالكا
انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة عنده او لعدم تمكنه في الجميع وبانه لم يجب
عنها بسبب تحرجه عن المبالغة في استفراغ الوسع في الحال بسبب مانع ولكن كان
متمكنا من استخراج ما سئل عنه والحاصل ان عدم تجزى الاجتهاد يستلزم تهيؤ العلم
بالجميع وقول مالك لا ادرى لا يوجب عدم تهيؤ العلم بالجميع الثاني انه اذا اطلع المستفرغ
على امارات مسئلة فهو وغيره اى المجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة فكما يمكن المجتهد المطلق
من استخراج حكم تلك المسئلة تمكن المستفرغ ايضا اجاب بانا لا نم انه والمجتهد المطلق
سواء في تلك المسئلة فانه قد يكون ما لم يعلم متعلقا بتلك المسئلة فلا يتمكن هو من استخراج
حكم تلك المسئلة تمكن المستفرغ ايضا اجاب بانا لا نم انه والمجتهد المطلق سواء في تلك

المسئلة فانه قد يكون عالما بعلم متعلق بتلك المسئلة فلا يتمكن هو من استخراج حكم تلك
المسئلة لعلوم لم يعلم تلك المسئلة بخلاف المجتهد المطلق فانه يتمكن لعلمه بما يتعلق بتلك
المسئلة ولقائل ان يقول اذا كان عالما بعلم يتعلق بالمسئلة لم يكن عارفا بجميع امارات تلك
المسئلة وهو خلاف المفروض النافي لتجزي الاجتهاد احتج
بان كل ما يقدر جهله يجوز ان يتعلق بالحكم المفروض فمجتهد لا يكون متمكنا من الاجتهاد في
الحكم المفروض اجاب بان المفروض حصول جميع امارات تلك المسئلة في ظن الفقيه
بان يطلع على جميع ما يتعلق بتلك المسئلة وبانه يتحرى الاعدام امارات ومخصص
كل بعض جزء امارات بعض المسائل عرف الفقيه ان ما عداها لم يكن له تعلق بتلك
المسئلة مسئلة اختلفوا في ان الرسول عليه السلام هل هو متعبد بالاجتهاد
ام لا والمختار عند المصنف انه كان متعبدا بالاجتهاد واحتج بقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت وبقوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
اما وجه التمسك بالآية فانه تعالى عاتب الرسول عليه السلام على الاذن فلو كان الاذن بالوحي
لما عاتبه واذا لم يكن بالاذن بقي ان يكون عن اجتهاد ولان الرسول عليه السلام لا يحكم عن
تشهي النفس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لم يجز ارتكابه
واما التمسك بالحديث فلان سوق الهدي الصادر من الرسول عليه السلام لا يجوز ان يكون بالوحي
لانه لا يجوز للرسول عليه السلام ان يترك الوحي من تلقاء نفسه واذا لم يكن بالوحي تعين ان
يكون بالاجتهاد بما يوجد في الاية واستدل ابو يوسف على ان الرسول عليه السلام كان متعبدا
بالاجتهاد بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وجه الاستدلال
بما قرر ابو علي الفارسي ان الاراءة اما من الرأي الذي هو الاجتهاد او من الرؤية

بمعنى الابصار او بمعنى العلم لا جائز ان يكون من الرؤية بمعنى الابصار لان المراد
بما في قوله تعالى بما اراك الله هو الاحكام وهي لا يكون مبصرة لا جائز ان يكون
من الرؤية بمعنى العلم والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني
وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين ان يكون بمعنى الراي
والجواب ان ما مصدرية لا موصولة وقد حذف المفعولان وهو جائز وايضا
على تقدير ان يكون ما موصولة جاز حذف المفعول الثالث عند حذف الثاني واستدل
ايضا بان العمل بالاجتهاد اكثر ثوابا لانه اشق من العمل بالنص وما هو اشق اكثر
ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وما هو اكثر ثوابا كان اولى
اجاب بان درجة الوحي اعلى من الاجتهاد لانه لم يتطرق اليه الخطا فسقط الاجتهاد
لان ما هو اعلى درجة اولى قالوا اولا المانعون من تعبد الرسول
عليه السلام بالاجتهاد احتجوا باربعة وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فان الاية اقتضت ان يكون الحكم الصادر من الرسول عليه السلام بالوحي والاجتهاد ليس
بوحي فلا يجوز ان يصدر عن الرسول الحكم بالاجتهاد اجاب بان قرينة الحال تشعر بان المراد
من الاية رد قول الكفار افترى على الله فيكون المعنى ان ما ينطق به قرآنا فهو الوحي
لا ان كل ما صدر عنه من الوحي وان سلم ان كل ما صدر عنه بالوحي فلا نسلم ان الحكم الذي
ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي فانه اذا تعبد الرسول عليه السلام بالاجتهاد بالوحي لم ينطق
الا عن وحي الثاني ان الرسول عليه السلام لو كان متعبدا بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم الثابت
بالاجتهاد لان الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته وذلك لان الحكم الثابت بالاجماع
الذي يكون سنده اجتهادا اجتهادي ولا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه السلام

متعبدا بالاجتهاد لما اخر الجواب والتالي باطل لانه قد توقف في احكام الوقائع كثيرا
وانتظر الوحي اجاب بانه انما توقف لجواز الوحي وانتظار النص فان الاجتهاد
انما يجوز له اذا لم يكن نص يثبت به الحكم او بانه انما توقف لاستفراغ الوسع في الاجتهاد
الرابع انه عليه السلام كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر
على اليقين يحرم عليه الظن كالذي من عاين جهة القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها
اجاب بانه حين عمل بالظن لم يحصل اليقين له فجاز العمل بالظن واليقين لا يحصل الا
بعد الوحي فحينئذ يكون اجتهاده كالحكم بالشهادة فكما جاز الحكم بالشهادة الموجبة للظن
وان حصل بعده اليقين بسبب الوحي فكذلك جاز الحكم بالاجتهاد وان حصل بعده الحكم
اليقيني بواسطة الوحي مسئلة اختلفوا في وقوع الاجتهاد من المجتهدين
في عصره عليه السلام على اربعة مذاهب اولها المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره مطلقا لكن ظنا لا
قطعا وثانيها انه لم يقع مطلقا وثالثها الوقف مطلقا ورابعها الوقف فيمن حضر الرسول
عليه دون من غاب عنه واحتج على المختار بقول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي قتادة حيث
قتل رجلا من المشركين فاخذ غيره سلبه لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله
يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال الرسول صلوات الله عليه صدق فانه رضي الله عنه
قال ذلك عن اجتهاد والرسول عليه السلام قرره قال لاها الله ما فعلت اي لا والله ابدلت
الهاء من الواو وايضا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم سعد ابن معاذ في بني قريظة فحكم سعد
بقتلهم وسبي ذراريهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من فوق
سبعة ارقعة وهي جمع الرقيع وهو السماء وقد حكم بذلك بالاجتهاد قال المانع
القدرة اقول المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره احتجوا بوجهين الاول ان

معاصر

معاصر الرسول عليه السلام يقدر على العلم بالحكم بان يرجع الى النبي عليه السلام في الواقعة والقادر
يمتنع اجاب بانه يثبت الخيرة من المراجعة الى الرسول ومن الاجتهاد بالدليل
ولا يمتنع القادر على الاجتهاد الثاني ان الصحابة كانوا يرجعون الى النبي عليه السلام في الوقائع
فدل ذلك على عدم جواز الاجتهاد اجاب بان رجوعهم الى النبي عليه السلام في الوقائع صحيح
ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد قال مسئلة اقول الاجماع منعقد
على ان المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد لان المطابق لما في نفس الامر
لا يكون الا واحدا وايضا الاجماع منعقد على ان نافي ملة الاسلام مخطئ آثم كافر
اجتهد او لم يجتهد اذ حقية دين الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار فلا مجال
لنفيه بالاجتهاد ام بغيره وقال الجاحظ المجتهد سواء كان اجتهاده في نفي ملة الاسلام
ام في غيره مخطئ اذا لم يكن مطابقا للواقع ولكن لا اثم عليه بخلاف المعاندين وزاد
العنبري على ما قال الجاحظ ان كل مجتهد في العقليات مصيب واحتج المصنف على ان
نافي الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد فلو لم يكن النافي لملة الاسلام آثما كافرا
لما ساغ الحكم بانهم من اهل النار واستدل على ان النافي ملة الاسلام مخطئ آثم كافر بظواهر
الآيات منها قوله تعالى ويل للمكذبين وقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا وقوله تعالى وذلكم
ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ووجه
الاستدلال بها انه تعالى ذمهم على اعتقادهم واوعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين
لما كان كذلك واجاب عنه باحتمال التخصيص لانه يحتمل ان يكون المراد هم المعاند
العالمون بان المجتهدين في نفي الاسلام لا اثم عليهم قالوا تكليف
الكفار بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق لانه لا قدرة

الاجتهاد م

ملة م

بان المسلمين اجمعوا على ان النافي لملة الاسلام من اهل النار اجتهد او لم يجتهد م

لهم على نقيض ما ادى اليه اجتهادهم اجاب بانا لا نسلم ان تكليفهم بنقيض ما ادى اليه
اجتهادهم ممتنع وانما يكون محالا لو كان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم محالا لذاته وليس
كذلك لانه ممكن في نفسه بل غايته ان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم مناف لما تعودوه
والتكليف بالمنافي المعتاد واقع فضلا عن ان يكون جائزا فان الكفار كلفوا بالاسلام وهو
من المنافي المعتاد وهو الكفر فليس تكليفهم بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم من المستحيل
في شي
القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد مخطي في حكم شرعي اجتهادي
اعني الذي لا قاطع فيه وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطي لنا حصول العلم بالتواتر
باختلاف الصحابة اصلا فاشتهر اشتهارا عن نكير ولا تأثيم بعضهم بعضا لا بطريق التعيين
ولا بطريق الابهام والقطع حاصل بانه لو كان اثم المخطي او مبهم لنقلت العادة بذكرهم لانه
من المهمات واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من انهم ام بعضهم بعضا في
العمل بالاجتهاد وانكر عليه ونقل ولو سلم انه لا نقل فلا يدل عدم النقل على عدم الانكار
والجواب عنه ههنا كالجواب ثم
اختلفوا في المسئلة
التي لا قاطع فيها من الفقهيات والكلاميات كل مجتهد في تلك المسئلة مصيب ولم يكن قبل
الاجتهاد حكم فيها وحكم الله تابع لظن المجتهد اي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما ادى
اليه اجتهاده وقيل المصيب فيها واحد لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا ثم
اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال لا دليل عليه بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق
فمن ظفر به فهو المصيب ومن لم يصبه فهو المخطي ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فيما
بينهم فقال الاكثر ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وله اجران ومن لم يصب فهو
مخطي وله اجر واحد وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطي اثم ونقل عن الائمة الاربعة الشافعي

ائمه

فيها ص

وابي حنيفة ومالك واحمد التخطئة والتصويب فان كان في المسئلة دليل قاطع فقصر
المجتهد في طلبه ولم يظفر به فمخطي اثم وان لم يقصر فالمختار مخطي غير اثم احتج المصنف
عليه بانه اما ان وجد الدليل على تصويب الكل والاصل عدمه وما لا دليل
عليه لا يجوز القول به وتصويب واحد غير معين لان الاجماع منعقد على ان احدهما
مصيب ضرورة امتناع تخطئة الكل وتصويب واحد معين يوجب بلا مرجح فتعين
ان يكون المصيب واحدا غير معين التالي لو كان الكل مصيبا لاجتمع النقيضان
والتالي باطل بيان الملازمة ان الكل لو كان مصيبا فالمجتهد لما ظن ان الحكم الله
في حقه ما ادى اليه اجتهاده جزم وقطع بان الحكم ذلك ضرورة علمه بان كل مجتهد مصيب
والا لما قطع استمر قطعه اذ لا احتمال لبقاء الشي على ما كان واستمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشي واحد في زمان واحد
فلزم اجتماع ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال النقيض والظن احتمال النقيض
قال لا بقاء الظن اقول هذا ايراد على الملازمة المذكورة في الدليل
الثاني توجيهه ان بيان الملازمة انما يتم ان لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن
وهو ممنوع لان الظن ينتفي بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض
فلا يمكن اجتماع الظن مع العلم وما لا يمكن اجتماعه مع الشي لا يكون شرطا له اجاب
عنه بوجهين الاول انا نقطع ببقاء الظن عند بقاء الاصابة الموجبة لاستمرار القطع فلا يمكن
منعه الثاني انه لو انتفى ظن الشي بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشي مع ذكره اي مع
ذكر الحكم لاجل العلم فانه عند ظن نقيض الشي يكون الشي موهوما والا لكان الظن منتفيا
بالعلم فالجزم ان ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشي بالعلم فيستحيل ظن النقيض مع

النقيضين ص

ذكر الحكم لاجل العلم بالحكم لكنه لا يستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم للاجماع على انه
يجوز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك
الالزام فانه كما يلزم اجتماع النقيضين على مذهب تصويب الكل يلزم اجتماعهما على
تصويب الواحد ايضا لان الاجماع منعقد على ان المجتهد اذا ظن وجوب الفعل او
حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم وجوب الفعل او حرمته قطعا مع كونه ظانا بالوجوب
او الحرمة فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد اجاب عنه
بانه لم يلزم كون الشيء الواحد معلوما مظنونا وذلك لان الظن متعلق بان الوجوب
او الحرمة هو الحكم المطلوب والعلم متعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن فاختلف المتعلقان
قوله فاذا تبدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب دخل توجيهه ان يقال
متعلق العلم والظن واحد وذلك لانه اذا تبدل ظن الحكم زال العلم بتحريم مخالفته وهذا
يدل على ان متعلقهما واحد اجاب بان الظن شرط العلم بتحريم مخالفته فاذا تبدل الظن
زال شرط العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد
فان قيل على تقدير تصويب الكل لم يلزم اجتماع النقيضين فان متعلق العلم والظن
مختلف لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا والعلم متعلق
بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب
كون المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وتبدل الشرط يوجب زوال المشروط
كما قررتم اجاب بان كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا فهو ايضا حكم فاذا
ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون
كل مجتهد مصيبا وحينئذ يلزم ان يكون كون الدليل دليلا معلوما مظنونا في حالة واحدة

وهو محال

وهو محال   الثالث ان الصحابة قد اطلقوا الخطأ في الاجتهاد
كثيرا وشاع وذاع ولم ينكر احد فيكون اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها ما روي
عن علي وزيد وغيره كابن مسعود انهم خطأوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم ابن عباس
وقال من باهلني باهلته اي لاعني لاعنته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا ومنها ما روي عن ابن عباس انه قال الا لا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا   هذه استدلالات اربع على انه
ليس كل مجتهد مصيبا الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم فلا يخلو اما ان يكون
اجتهادهما بدليلين اولا فان كان الثاني يلزم تخطئة كل واحد من المجتهدين ان لم يكن واحد
منهما بدليل او تخطئة احدهما ان كان احدهما بدليل والاخر بغير دليل وان كان الاول فلا يخلو
اما ان يكون احد الدليلين راجحا على الاخر اولا فان كان الاول تعين كون الراجح دليلا
والاخر خطأ فيلزم ان يكون احدهما مصيبا والاخر مخطئا وان كان الثاني تساقط الدليلان
فيلزم ان يكون كل منهما مخطئا اجاب بانه على كل واحد منهما امارة والامارات تترجح
بالنسبة الى الاشخاص فكل امارة تترجح بالنسبة الى من يقول بها الثاني الاجماع منعقد
على شرع المناظرة فلو لا تبيين الصواب لم يكن للمناظرة فائدة واذا كانت الفائدة تبيين
الصواب لم يكن الكل مصيبا اجاب بانا لا نسلم ان فائدة المناظرة تبيين الصواب
بل يجوز ان يكون فائدتها تبيين ترجيح احدى الامارتين على الاخرى او تبيين تساويهما
او فائدتها تمرين النفس فان التمرين يفيد النفس استعدادا تاما لاستنباط الاحكام
الثالث ان المجتهد طالب للحكم وطالب ولا مطلوب محال لاستحالة طلب المعدوم واذا كانت
له مطلوب فلا بد وان يكون متقدما على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب

من اخطأ ذلك الحكم فهو مخطئ قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا اجاب بان مطلوبه
ما يغلب على ظن المجتهد ولا يلزم ان يكون متعينا في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي كونه موجودا
في الذهن فيحصل مطلوب كل وان كان مختلفا فيكون الكل مصيبا لتحقق مطلوبه الرابع انه
لو كان كل واحد مصيبا لزم حل الشيء وحرمته وهو محال بيان الملازمة ان المجتهد الشافعي
اذا قال لزوجته المجتهدة الحنفية انت باين ثم قال راجعتك فانها بالنظر الى الزوج
تحل مراجعتها وبالنظر الى المراة تحرم المراجعة فيلزم حل المراجعة وحرمتها وكذا
لو تزوج مجتهد حنفي امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد شافعي بولي يلزم حل المراة
وحرمتها بالنسبة الى كل واحد من الزوجين اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه على تقدير
ان يكون المصيب واحدا يلزم على كل اتباع ظنه اذ لا خلاف في لزوم المجتهد اتباع ظنه
فيلزم ان يكون الشيء الواحد حلالا وحراما معا ثم قال المصنف والجواب ان المتبع في مثل ما ذكر
وهو حكم الحاكم لا الاجتهاد فيما فيرفع مثل ما ذكر الى الحاكم فيتبع حكمه
المصوبة احتجت المصوبة بوجهين الاول لو كان المصيب واحدا
لوجب النقيضان او وجب الخطا والتالي باطل اما الملازمة فلان المجتهد اذا ادى اجتهاده
الى خلاف الحكم المطلوب فلا يخلو اما ان كان الحكم المطلوب باقيا على المجتهد او ساقطا
عنه فان كان باقيا عليه يلزم اجتماع النقيضين وان سقط عنه يلزم وجوب الخطا
لان ما ادى اليه اجتهاده ليس بثابت في نفس الامر اجاب بالتزام التالي فانه جاز
وجوب الخطا وفي لكن لانه لو كان في المسالة نص او اجماع وسعى المجتهد في طلبه ولم يطلع
عليه بعد استفراغ الوسع في طلبه وجب عليه الاخذ بموجب ظنه مع ان موجب ظنه خطا
بالاتفاق لكونه مخالفا للنص او الاجماع وانما اوجب الخطاء صورة وجوب العمل بها وجوب

الخطا

نقض

الخطا فيما نحن فيه اولى لانه لو لم يجب فيه التالي لانه عليه السلام قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم يقتضي تصويب كل من المجتهدين لان الصحابة قد يختلف اجتهادهم فلو كان
بعضهم مخطئا لم يكن الاقتداء به اهتداء بل ضلالا لذا اجاب بان كون الاجتهاد خطا لا ينافي
كونه هدى لان العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى من يقلده والهدى فعل
ما يجب على المكلف سواء كان مجتهدا او مقلدا فيكون الاقتداء بهم اهتداء وان كان
اجتهادهم خطا تعادل الدليلين القطعيين محال لان الدليل
العقلي يستلزم مدلوله في نفس الامر فلو تعادل الدليلان العقليان لزم اجتماع النقيضين
وهو محال واما تعادل الامارات الظنية وتعادلهما فالجمهور على انه جائز خلافا لاحمد
والكرخي دليل الجمهور ان تعادل الامارات الظنية لو كان ممتنعا لكان امتناعه لدليل
اذ لا يكون ممتنعا لذاته لكن بحثنا فلم نجد دليلا دالا على امتناع تعادل الامارات
الظنية والاصل عدمه قالوا لو تعادلا المانعون من جواز
تعادل الامارتين قالوا لو تعادل الامارتان فلا يخلو اما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحديهما
معينة او يعمل باحديهما على سبيل التخيير او لا يعمل بواحدة منهما والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلانه لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل واما الثاني
فلان العمل باحديهما دون الاخرى مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل واما الثالث
فللزوم الحكم بان شيئا واحدا حلال لزيد وحرام لعمرو من مجتهد وهو باطل واما الرابع
فلانه صح فيلزم منه الكذب والتناقض فان قوله لا حلال ولا حرام يكون كاذبا دون احدهما
اعني الحلال والحرام في نفس الامر اجاب بانه يعمل بهما لا في اثبات الحكمين المتنافيين
بل في اثبات ان كل واحد منهما وقف الاخرى اي منعها عن ترتب مقتضاها عليها

السلمي اي د

لا

فيقف المجتهد عنهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه كما جاز التخيير
بالنص جاز بالاجتهاد او لا يعمل بواحد منهما ولا يلزم الكذب والتناقض لان
التناقض انما يلزم عن اعتقاد نفي الامر في نفس الامر لا من ترك العمل به فانه جاز
ان يكون احدهما ثابتا في نفس الامر ولا يعمل بواحد منهما مسئلة لا يستقيم

لا امتناع في صدور القولين المتناقضين من مجتهد واحد في مسئلتين اذا لم
يكن جامع مشترك بينهما او كان ولكن بينهما فرق اما في مسئلة واحدة فلا يستقيم ان يصدر
قولان عن مجتهد واحد في وقت واحد لخلاف وقتين او شخصين على قول المخطئة فانه
يجوز ان يصدر قولان في مسئلة واحدة عن مجتهد واحد في وقتين وكذلك يجوز صدور
قولين متناقضين من مجتهد واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين لكن على قول
المخطئة وانما يجوز قولين متناقضين عند تعدد الشخص على قول المخطئة لان صدور
قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة الى شخصين انما يستقيم اذا كان التخيير ثابتا
في القولين بسبب تعادل الامارتين فان لو تنافى القولان بان يكون احدهما في وقت
والاخر في وقت اخر فالظاهر ان القول الاول مرجوع عنه والقول الاخر هو قوله وكذلك
المتناظرتان في حكم المسئلتين المتناظرتين اللتين لا فرق بينهما حكم المسئلة الواحدة وللشافعي
قولان في سبعة عشر مسئلة وحمل المصنف اما على انه نقل الشافعي عن العلماء فيها قولين
واما على انه اراد انه في هذه المسائل يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما على
انه اراد ان في هذه المسائل قولين له على التخيير عند التعادل واما على معنى ان في هذه
المسائل قولين له على الترتيب واليه اشار بقوله واما بعدم له فيها قولان
لا ينقض اه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية ان لم يكن على خلاف اجتهاده لا

صدور ح

ذلك الحكم

ذلك الحكم لا لذلك المجتهد ولا لغيره باتفاق لانه لو جاز نقضه يلزم التسلسل لانه
يجوز ان ينقض الحكم الناقض ايضا وكذلك الثالث وهلم جرا فيتسلسل فيفوت مصلحة
نصب الحاكم لاضطراب الحكم وينقض بالاتفاق حكم الحاكم اذا خالف دليلا قاطعا
نصا او اجماعا او قياسا جليا ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاده كان حكمه باطلا
سواء كان الحاكم قلد في ذلك الحكم او لم يقلد فعلى هذا لو ادى اجتهاد المجتهد الى
صحة التزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده هل يجب العمل بالاجتهاد الثاني فيلزم تحريم
الزوجة وقيل لا يجب العمل بالاجتهاد الثاني اذا اتصل بالاجتهاد الاول حكم حاكم
فيلزم حل المراة اذا اتصل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم وهو ضعيف لان العقد اذا
لم يكن صحيحا لا يصح بحكم الحاكم وكذلك اذا تغير اجتهاد المقلد يجب على المقلد العمل
باجتهاده الثاني ويترك الاول ولو حكم مقلد على خلاف امامه جرى ذلك على جواز
تقليد غيره اذا قلد واحدا فان جوزنا تقليد غيره بعد تقليده جاز له الحكم بخلاف امامه
وان لم يجوز لا يجوز له الحكم بخلاف امامه اختلفوا في ان المجتهد هل
يجوز له التقليد قبل الاجتهاد ام لا والمختار عند المصنف ان المجتهد قبل الاجتهاد
ممنوع من التقليد وقيل ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما لا يخصه
اي فيما يفتي به ولا يكون ممنوعا عن التقليد فيما يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل انما
يجوز التقليد فيما يخصه ان فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد وقيل المجتهد قبل
الاجتهاد ممنوع عن التقليد الا ان يكون مقلده اعلم منه وقال الشافعي انما يجوز
له التقليد اذا كان مقلده صحابيا وقيل يجوز له تقليد الصحابي اذا كان الصحابي ارجح
في نظره من غيره وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء وقيل يجوز للمجتهد التقليد

غيره صح

او لا فيه خلاف والمختار انه يجب العمل بالاجتهاد الثاني صح

اذا كان سلوع صحابيا او تابعيا وقيل المجتهد عن المجتهد ممنوع عن التقليد مطلقا
هذا اذا كان التقليد قبل الاجتهاد اما اذا كان بعد الاجتهاد فممنوع بالاتفاق اصح
المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من
دليل اذ لا يثبت حكم شرعي بدون دليل والا يلزم تكليف الغافل لكن بحثنا عنه ولم نجد
ما يصلح ان يكون دليلا على جواز تقليد المجتهد والاصل عدم الدليل فان قيل هذا معارض
بان عدم جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه اجيب
بان عدم الجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت الثاني ان الاجتهاد اصل والتقليد
بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل كغيره مثل
الوضوء والتيمم فان البدل انما يصار اليه عند العجز عن الاصل واستدل
على عدم جواز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد بانه لو جاز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد
لجاز له التقليد بعده والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المانع من التقليد
وهو تمكن المجتهد من معرفة الحكم بالاجتهاد وهو مشترك في الحالتين فالجامع منع ذلك فان ح
عن التقليد بعد الاجتهاد منع عن التقليد قبله وان لم يكن مانعا عن الاجتهاد قبله ص
بعد لم يكن مانعا عن الاجتهاد اجاب بان الحاصل بعد الاجتهاد هو الظن الاقوى البعض
من الظن الحاصل من التقليد فلا جرم منع من التقليد وقبل الاجتهاد لم يكن حاصلا
فضلا عن الظن الاقوى فلا جرم لا يكون التقليد ممنوعا قال المجوز اولا
المجوز اي القائل بانه يجوز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد مطلقا احتج بقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه التمسك به انه تعالى امر بالسؤال والادنى درجة الامر
بالسؤال اتباع المسؤول عنه واعتقاد قوله اجاب بان الخطاب وان كان عاما لكل

المراد

المراد منه المقلدون لوجهين الاول ان الامر بالسؤال مشروط بعدم العلم فلا يدخل
تحته من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد عالم لان المراد بالعلم اعم من ان يكون حاصلا
بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل والمجتهد قبل الاجتهاد حصل له العلم بالقوة القريبة
من الفعل فيكون عالما فلا يكون داخلا تحت الخطاب الثاني ان المجتهد من اهل
الذكر فيكون مسؤولا لا سائلا فلا يكون داخلا تحت المامورين بالسؤال
القائل بان المجتهد قبل الاجتهاد يجوز ان يقلد الصحابة احتج بقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد سبق الكلام على هذا وهو انه خطاب
مع عوام الصحابة وقد احتج المجوز مطلقا ايضا بان المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل
من التقليد اجاب بان ظن الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والتمكن من الظن
الاقوى يمنع من التقليد يجوز ان يفوض الحكم الى مشيئة المجتهد
من غير ان يكون له دليل يتمسك به بان يقال له احكم بما شئت فهو صواب وتردد
الشافعي في جواز التفويض وعدمه وجوز بعضهم تفويض الحكم الى مشيئة النبي عليه السلام فقط
ومنهم من منع التفويض مطلقا واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع واحتج على
الجواز بانه لو امتنع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد لكان امتناعه لغيره اذ لو امتنع لذاته
للزم من فرض وقوعه محال لكن لا يلزم من فرض وقوعه محال مثبتا انه لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدم الغير فان قيل هذا يناقض ما ذكر في جواز تقليد المجتهد
وهو ان الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت اجيب بان الجواز والامتناع ههنا
الامكان العقلي والامتناع لا شيئا الامكان فالامتناع العقلي يحتاج الى دليل بدون الامكان
المانعون من جواز تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد قالوا التفويض الحكم الى مشيئة

تم عدم دليل الشرعي على عدم جواز التقليد وعدم الامتناع بدون دليل يكفي عدم الجواز بدون دليل فيه عدم دليل الجواز بدون دليل وعدم الامتناع

المجتهدين يؤدي الى انتفاء المصالح المقصودة من شرع الحكم لان العباد جاهلون
بالمصالح فيجوز ان يختاروا ما ليس بمصلحة اجاب بان الكلام في جواز تفويض الحكم الى
مشيئته لا في وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع
لو ثبت المصالح وان جهلها العباد لان الشرع اخبر عن اصابته فما يختاره العبد يكون
مصلحة   القائلون بوقوع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد احتجوا
بوجوه الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه   نفسه
فان الاية دلت على التحريم مفوض الى مشيئته اجاب بانه يجوز ان يكون تحريمه على بدليل   ان صح
ظني فان الاية دلت على التحريم المطلق ولا دلالة على التحريم من عند نفسه الثاني ان النبي عليه السلام
قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر وهذا
الاستثناء صدر من النبي عليه السلام من تلقاء نفسه لا لدليل وقوله لا يختلى اي لا يقطع والخلا
مقصورا الرطب من الحشيش الواحدة خلاة والاذخر نبت الواحدة اذخرة ليس
من جنس الخلا فحينئذ ليس مستثنى فليس الاستثناء بل مستندا الى الاستصحاب والاستثناء   [illegible]
الذي ذكره مؤكد للاستصحاب ولو فرضنا ان الاذخر من جنس الخلا يجوز ان لا يكون الاذخر
مرادا فلا يكون داخلا تحت الخلا في التحريم فان قيل لما لم يكن الاذخر مرادا لم يصح الاستثنا
فان عموم الارادة شرط صحة الاستثنا اجيب بانا لو قدرنا ان استثنا النبي عليه السلام تكرير
لاستثنا العباس حتى يكون صحيحا واصلح الاستثنا وان لم يرد الرسول عليه السلام
لفهم العباس لدلالة الاذخر فيكون صحة الاستثنا لفهم العباس الارادة لا لارادة
الرسول عليه السلام ولو سلم ان الاذخر من جنس الخلا واريد منه وقدرنا ان تكرير الاستثنا

لاجل

لاجل الارادة لم يلزم المدعى فانه يجوز ان يثبت حرمة الاذخر بالعام ونسخ بوحي
سريع فان قيل الناسخ يجب تأخره عن المنسوخ والوحي السريع على تقدير تحققه غير
متأخر عنه فلا يكون ناسخا اجيب بان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن الحكم
والوحي السريع وان كان غير متأخر عن قول الرسول عليه السلام لكنه متأخر
عن الحكم فان حرمة اصناف الخلا ثابتة قبل تكلم الرسول عليه السلام بحرمته الثالث قوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانه اسند الامر الى نفسه وهذا
يدل على انه مفوض الى اختياره والا لما اسند الى نفسه الرابع انه لما قام سراقة
بن مالك بن جعشم في حجة الوداع وقال يا رسول الله حجنا هذا لعامنا ام للابد
فقال عليه السلام للابد ولو قلت نعم لوجب ولولا انه مفوض الى مشيئته لما وجب بقوله
نعم الخامس انه لما قتل نضر بن الحارث جاءت ابنته قتيلة الى النبي عليه السلام وانشدته
ما كان ضرك لو مننت وربما   منّ الفتى وهو المغيظ المحنق   فقال عليه السلام لو سمعته
ما قتلته ولولا ان قتله مفوض اليه النبي عليه السلام لما قال الرسول عليه السلام ذلك والغيظ غضب
كامن للعاجز يقال غاظه فهو مغيظ والحنق الغيظ واحنقه غيره فهو محنق
والجواب عن الوجوه الثلثة انه يجوز ان يكون الرسول مخيرا بين الامرين على التعيين
على معنى انه خير بين ان يأمر بالسواك اولا يأمر وبين ان يأمر بالحج في كل سنة وبين ان
لا يأمر وكذا في قتل نضر بن الحارث فلا يلزم ان يكون الحكم مفوضا الى مشيئته او يجوز ان
يكون قول الرسول عليه السلام بالوحي لا من تلقاء نفسه فلا يكون من باب المتنازع فيه
اختلفوا في جواز خطا الرسول عليه السلام في اجتهاده والمختار عند المصنف جواز
خطائه في الاجتهاد ولكن لا يقر على خطائه في اجتهاده وقيل بنفي الخطاء اجتهادا

واحتج المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة اما المعقول فلانه لو لم يجز خطاؤه
في الاجتهاد لكان لمانع ضرورة كونه غير ممتنع لذاته والاصل عدم المانع فمن قال بالمانع
فعليه البيان واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين
صدقوا وتعلم الكاذبين فانه يدل على خطائه في الاذن وهو بالاجتهاد لانه لو كان بالوحي
لما عاتبه عليه وقوله تعالى في اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى قال النبي عم
لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم ونهى عن اخذ الفداء فذلك يدل
على خطائه في اخذ الفداء واما السنة فقوله عم انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل
احدكم الحن بحجته فاقضي على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذ
فانما اقطع له قطعة من النار وذلك يدل على انه يقضي بما لا يكون مطابقا في نفس الامر
فيكون خطأ وقوله الحن بحجته اي افطن لها وايضا قوله عم انا احكم بالظاهر والله
يتولى السرائر يدل على جواز خطائه وقد اجيب عن هذا بان هذا الدليل لا يدل المتنازع
فيه لان الكلام في جواز خطائه في الاحكام لا في فصل الخصومات وهذا يدل على جواز
خطائه في فصل الخصومات ورد هذا الجواب بان جواز الخطأ في فصل الخصومات يستلزم
جواز الخطأ في الاحكام وذلك لان المال المتنازع فيه بين الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما
على من اباح له النبي عم فيلزم جواز الخطأ في الحكم الشرعي المحتمل وهو كونه حلالا وعليه اجتهادا
المانعون من جواز خطائه عم في الاجتهاد احتجوا اولا بوجوه الاول انه
لو جاز خطاؤه في الاجتهاد لجاز امرنا بالخطأ لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع
لا يامر بالخطأ اجاب بمنع انتفاء التالي فلان الامر بالخطأ ثابت وذلك لان العوام مامورون
بمتابعة المجتهدين وتقليدهم مع جواز الخطأ من المجتهدين في الاجتهاد بل مع وقوع خطائهم

الثاني ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ فالرسول عم اولى ان يكون معصوما
عنه لان الرسول اعلى مرتبة من اهل الاجماع اجاب بان اختصاص الرسول
عم بمرتبة اعلى من رتبة العصمة عن الخطأ في الاجتهاد وهي رتبة الرسالة
والوحي يدفع اولوية النبي عم بالعصمة عن الخطأ فان الخلو عن مرتبة يتصل مع اتصافه
بالمرتبة العليا لا يوجب نقصا وايضا وجوب اتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية ولقائل
ان يدفع الاولوية فيتبع الدليل الدال على عصمة الاجماع عن الخطأ وجواز خطائه في الاجتهاد
الثالث الخطأ في حكم الرسول عم مخل بمقصود البعثة لان المقصود من البعثة اتباع النبي
في الاحكام الشرعية المفضية الى المصالح المقصودة من شرع الاحكام فلو جاز خطاؤه في
الحكم لم يحصل المصالح المقصودة فيخل بالمقصود من البعثة اجاب بان احتمال الخطأ في الاجتهاد
لا يخل بالمقصود من البعثة وهو منفي عنه بالاتفاق   احتجوا ثانيا ان النافي
هل يطالب بالدليل على انتفائه والمختار ان النافي يطالب بالدليل سواء كان نافيا للحكم على
او شرعي لقيام يمكن النفي ضروريا وقيل لا يطالب بالدليل مطلقا وقيل يطالب بالدليل في
العقلي لا الشرعي واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان النافي لو لم يطالب بالدليل
يلزم ان يكون النفي ضروريا او نظريا والتالي باطل والا يلزم اجتماع الضدين وهو محال بيان الملازمة
انه لو لم يطالب بالدليل لكان لكون النفي ضروريا والفرض انه نظري فيلزم ان يكون ضروريا
نظريا الثاني الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة بالدليل في دعوى وحدانية الله تعالى
ودعوى قدمه ودعوى الوحدانية دعوى نفي الشريك ودعوى العدم دعوى نفي الحدوث
فيكون الاجماع منعقدا على مطالبة النافي بالدليل   القائل اي القائل بان النافي
لا يطالب بدليل احتج بانه لو لزم على النافي الدليل للزم على منكر مدعي النبوة الدليل واللازم

لانه لا يقر على خطائه بخلاف احاد الامة الرسالة ... فانه مخل بالمقصود من البعثة

ايضا على منكر يدعي حصول ساديته ولزم على منكر الدعوى وهو المدعى عليه والتوالي باطلة بالاجماع بيان الملازمة ان كل واحد من المنكرين في الصور الثلث نافٍ اجاب بان الدليل على النفي قد يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون الدليل على النفي انتفاء اللازم وفي الصور الثلث الدليل الاستصحاب مع عدم الدافع قيل للقائل ان يقول ما ذكره ليس جوابا فانه بيّن ان الدليل على النفي قد يكون استصحابا او قد يكون انتفاء اللازم ولم يدل على انه مطالب ولعل الجواب ان النافي في هذه الصور مانع يدفع الدعوى عن نفسه والمانع لا يطالب بخلاف النافي اذا كان مدعيا فانه مطالب والنافي يستدل بالقياس الشرعي على النفي بان يجعل الجامع وصف المانع او انتفاء الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة لجواز تخصيص الحكم عن العلة ح بخلاف من لم يجوز تخصيص العلة لانه يستحيل تخلف الحكم عن العلة عنده

لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه وعرّف التقليد بانه العمل بقول غيره من غير حجة فالعمل بقول الرسول والعمل بالاجماع وعمل العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول ليس بتقليد لقيام الحجة عليها اما العمل بقول الرسول فالحجة عليه ظاهرة واما العمل بالثلثة فالحجة عليه قول الرسول ولا مشاحة في تسمية العمل بقول غيره من غير حجة تقليدا والمفتي الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه فعرف منه الفقيه والمستفتي خلاف المفتي فان قلنا بتجزئ الاجتهاد فواضح ان كل من كان اعلم من غيره فهو بالنسبة الى ذلك الغير يجوز ان يكون مفتيا ويكون ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتجزي الاجتهاد فالمفتي من يكون عالما بالجميع والمستفتي من لا يكون عالما بالجميع والمستفتى فيه هو المسائل الاجتهادية واما المسائل العقلية فالصحيح انه لا يجوز التقليد فيها

اختلفوا في جواز التقليد في العقليات اي في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد كوجود الباري وصفاته والمختار انه لا تقليد في العقليات وقال العنبري يجوز التقليد فيها وقيل الواجب في مثل هذه العقليات التقليد والنظر فيه حرام واحتج المصنف على المختار بان الاجماع منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه من الصفات وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفة لثلاثة وجوه الاول انه يجوز كذب المقلَّد لانه ليس بمعصوم وح لم يكن آتيا بالواجب فلو جاز التقليد في المعرفة لجاز ترك الواجب الثاني لو كان التقليد يحصل المعرفة لكان يحصل المعرفة بحدوث العالم لمن قلد القائل به ويحصل المعرفة بعدم حدوث العالم لمن قلد القائل به فيلزم حدوث العالم وقدمه وهو محال الثالث ان التقليد لو حصل المعرفة لكان تحصيل التقليد المعرفة بالنظر والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان تحصيله المعرفة بالضرورة لما اختلف فيه ولاشترك ايضا الجميع فيه وليس كذلك واما انتفاء التالي فلان النظر لا يحصل الا عن دليل ولا دليل على صدقه فيلزم ... على الوجه الاول انه يلزم مثله ان لم يجوزه بالتقليد لاحتمال خطا الناظر ويمكن ان يجاب عنه بان خطا الناظر انما يحتمل لعدم مراعاة القانون المميز بين النظر الصحيح والفاسد اما عند مراعاته فلا يحتمل وعلى الوجه الثاني ان النظر ايضا قد يفضي ومرة الى القدم ومرة الى الحدوث فلو كان المعرفة بالنظر يلزم اجتماع النقيضين ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجاب عن الاول وعلى الثالث انه كما احتاج التقليد في افادة المعرفة الى النظر احتاج النظر ايضا في افادته الى النظر ويمكن ان يجاب بان النظر وان احتاج في كونه مفيدا للمعرفة الى النظر لكن ح لا دليل على كونه مفيدا بخلاف التقليد فانه لم يدل دليل على كونه مفيدا للمعرفة والحق ان حصول اليقين في الالهيات بالنظر صعب جدا الا انه قد يحصل اليقين بالنظر ولا يحصل اليقين من التقليد اصلا فالنظر اولى من التقليد

التقليد ح

القائلون بان النظر ليس بواجب في العقليات احتجوا باربعة وجوه الاول ان النظر لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان النظر واجبا عليهم لنقل مباحثهم ومناظراتهم في المسائل الاصولية الاعتقادية كما نقل مناظراتهم في الفروع ولما لم ينقل دل على ان النظر غير واجب اجاب بانه كذلك اي كان الصحابة اولى بالنظر والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل قطعا وانما لم ينقل مناظراتهم ومباحثتهم لا لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم في ذلك وعدم الحوج الى الاكثار في الكلام والمناظرة لتاسيرهم وصفا سريرتهم ومشاهدتهم الوحي والتنزيل فانها امور تعد النفوس لادراك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب الحسية واللواحق المادية الثاني لو كان النظر واجبا لالزم الصحابة العوام بالنظر والتالي باطل لانه لم ينقل عن احد من الصحابة الزام العوام بذلك اجاب عنه بانهم الزموا العوام بالنظر وليس المراد بالنظر تحرير الادلة وتحقيقها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما فعله المتكلمون ولا شك في ان الدليل الموجب للمعرفة يحصل بادنى نظر الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك لان وجوب النظر نظري فيتوقف على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فيلزم الدور وهو باطل وجواب ذلك في مسئلة الحسن والقبح وهو ان النظر لا يتوقف على وجوب النظر الرابع ان النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلالة والوقوع في الشبه والضلالة حرام ومظنة الحرام حرام فيكون النظر حراما بخلاف التقليد فانه لا يكون مظنة للوقوع في الشبه والضلالة اجاب بانه لو كان النظر حراما يلزم حرمة التقليد ايضا وذلك لان التقليد اما ان يستند الى النظر او لا فان كان الاول يلزم حرمته وان لم يستند الى النظر بل استند الى تقليد آخر تسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان التقليد ان لم يستند

الى النظر

الى النظر احتاج الى تقليد آخر ولم لا يجوز ان يستند التقليد الى الكشف والمشاهدة فلم يحتج الى تقليد آخر

غير المجتهد يلزمه التقليد في الفروع وان كان عالما بغير ما يقلد فيه وقيل انما يلزم غير المجتهد التقليد اذا تبين له صحة اجتهاد من يقلد بدليل ذلك الاجتهاد واحتج المصنف على الاول بوجهين الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه عام يتناول العامي والعالم الذي لم يعلم ما يقلد فيه الثاني انه لم يزل المستفتون يتبعون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم للمستفتين وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على اتباع غير المجتهد للمجتهد وان لم يتبين له دليل صحة اجتهاده. القائلون قالوا لو لم يتبين له صحة اجتهاده بدليله لادى الى وجوب اتباع الخطا لانه اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد جاز ان يكون اجتهاده خطا اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه لو ابدى المجتهد للمقلد مستنده يجوز ان يكون اجتهاده خطا فان احتمال الخطا لا يندفع بذكر المستند وايضا المفتي نفسه مامور بالعمل باجتهاده مع جواز خطائه

اتفقوا على جواز الاستفتاء ممن عرفه المستفتي بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للافتاء والناس مستفتون منه ويعظمون له ولافادته واتفقوا ايضا على امتناع الاستفتاء في ضده اي من عرف بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا للافتاء والناس لا يلتفتون اليه ولا الى افتائه واختلفوا في جواز الاستفتاء من المجهول الذي لا يعرف بعلم ولا جهل والمختار امتناع الاستفتاء منه واحتج عليه بان الاصل عدم العلم وبان اكثر الناس الجهال فالظاهر ان المجهول من الغالب الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كالشاهد والراوي فانهما اذا جهل حالهما لم يقبل قولهما القائلون بجواز الاستفتاء من المجهول قالوا لو امتنع الاستفتاء

من المجهول لذلك اي للجهل بحاله لا يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته والثاني باطل
لان الناس يستفتون ممن علم علمه وجهل عدالته اجاب بانه يمتنع الاستفتاء ممن علم
علمه وجهل عدالته ولو سلم جواز الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته فالفرق بينهما ظاهر
فان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف من لم يعرف بالعدالة من المجتهدين يلحق بالعدول منهم الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب بخلاف الاجتهاد فان من لم يعرف بالاجتهاد لا يلحق بالمجتهدين لان الغالب
الجهال   اجتهد المجتهد في واقعة وادى اجتهاده الى حكم معين ثم تكررت
تلك الواقعة لم يلزمه تكرير النظر وقيل يلزمه واحتج على الاول بانه اجتهد وحصل الظن
بمقتضى اجتهاده والاصل عدم امر آخر يطلع عليه ثانيا فلم يجب عليه تكرير النظر القائل
بوجوب تكرير النظر عند تكرر الواقعة قال لاحتمال ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم
يطلع عليه اولا فيجب تكرير النظر اجاب بان احتمال تغير الاجتهاد لو كان موجبا
لوجب تكرير النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد ولكن لم يجب تكرير النظر
ابدا بالاتفاق   يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة واحتج
عليه بوجهين الاول خلو الزمان عن المجتهد لم يستلزم محالا لذاته فلو امتنع كان امتناعه
لغيره والاصل عدم الغير الثاني قوله صلوات الله عليه ان الله لا يقبض الى آخر
الحديث فانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء احتج الحنابلة بوجهين الاول قوله عليه السلام
لا يزال طائفة من امتي الى آخره فانه يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد اجاب بان
الحديث دل على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل على نفي جواز خلو
الزمان عن المجتهد واليه اشار بقوله فانه نفي الجواز ولو سلم ان الحديث دال على
نفي الجواز فدليلنا اظهر لانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا ليس بصريح في

من ح

نفي الجواز

نفي الجواز لان القائم بالحق اعم من المجتهد ولو سلم ان دليلنا لا يكون اظهر فيتعارضان
اي دليلنا ودليلكم ويسلم الدليل الاول الناظر المعارض الثاني ان الاجتهاد فرض كفاية
فيستلزم انتفاؤه في عصر من الاعصار اتفاق المسلمين على الباطل لانه اذا انتفى الاجتهاد
في عصر يكون الامة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب وهو باطل اجاب بانه انما
فرض موت العلماء يمكن الاجتهاد والا لم يمكن لا يكون فرض كفاية فاتفاق الامة على ترك
الاجتهاد في عصر لا يكون باطلا   اختلفوا في افتاء من ليس بمجتهد انما
افتى بمذهب مجتهد كالفقيه الشافعي الذي ليس بمجتهد اذا افتى بمذهب الشافعي والمختار
عند المصنف انه يجوز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد انما كان مطلعا على مأخذ ذلك
المجتهد اهلا للنظر فيها بان يكون قادرا على التفريع على المأخذ وان لم يكن كذلك فلا يجوز
افتاؤه وقيل يجوز افتاء المطلع على المأخذ عند عدم المجتهد وان فلا وقيل يجوز افتاء من
ليس بمجتهد مطلقا سواء كان مطلعا على المأخذ اولا وقيل لا يجوز مطلقا واحتج المصنف
على المذهب المختار بانه وقع الافتاء المطلع على المأخذ في الاعصار ولم ينكر عليه فيعد
وانكر السلف على افتاء من ليس بمطلع على المأخذ فيكون اجماعا على جواز افتاء المطلع
وعدم جواز افتاء غير المطلع احتج المجوز مطلقا بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى
به فيعتبر نقله كالاحاديث اجاب بان الخلاف في الافتاء بمذهب غيره وهو غير
النقل اما لو نقل وقال هذا قال الشافعي كذا فظن المستفتي صدقه جاز له الاخذ بنقله
المانع من جواز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد قال لو جاز افتاء من ليس بمجتهد
لجاز افتاء العامي لكون كل واحد منهما غير مجتهد اجاب بان الجواز والامتناع يتبعان
الدليل والدليل دل على جواز افتاء من ليس بمجتهد اذا كان مطلعا على المأخذ اهلا

للمفتي ولم يدل على جواز افتاء العامي وبالفرق فان المطلع على المآخذ الذي له اهلية النظر
يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على الاجتهاد بخلاف العامي اختلفوا
في ان المقلد هل يجوز له ان يقلد المفضول عند وجود الافضل والمختار انه يجوز له تقليد
المفضول مع وجود الافضل ونقل عن احمد وابن سريج انه يقلد الارجح متعينا واحتج
المصنف على المختار ان المفضولين من الصحابة كانوا يفتون مع اشتهار الفاضل ومع
تكرر الافتاء منهم ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول
مع وجود الافضل وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز
الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول واستدل على جواز تقليد المفضول بان
تعيين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره اجاب
بان الترجيح يظهر بالتسامع ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه في الاستفتاء وهذا يمكن
للعامي المانعون من جواز تقليد المفضول احتجوا بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبة
الى المقلد كالادلة فكما وجب العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الافضل اجاب بان هذا
الدليل لا يقاوم ما ذكرنا لان ما ذكرنا اجماع وهذا قياس والقياس لا يقاوم الاجماع ولو
سلم ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق ثابت بين المقيس والمقيس عليه فان المجتهد يقدر على
ترجيح الادلة بعضها على بعض والعامي لا يقدر على الترجيح على العوام الثاني ان الظن بقول
الاعلم اقوى من الظن بقول المفضول فيتعين اتباع الظن الاقوى اجاب بان هذا تقرير
للدليل السابق لا دليل آخر اتفقوا على ان العامي اذا قلد مجتهدا في
حكم من الاحكام لا يرجع في ذلك الحكم الى غيره من المجتهدين واختلفوا في انه هل يجوز الرجوع
الى مجتهد آخر في حكم آخر اولا والمختار انه يجوز للمقلد الرجوع الى مجتهد آخر في حكم آخر

المجتهد في ذلك صح

والدليل

والدليل عليه ان القطع حاصل بوقوع الرجوع وعدم الانكار فان العوام لا يزالون
يقلدون مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم آخر ولم ينكر عليهم احد واما اذا التزم العامي
مذهبا كمذهب مالك والشافعي فهل يجوز له ان يخالف امامه في بعض المسائل ويقلد غيره
ففيه ثلثة مذاهب اولها انه يجوز مطلقا وثانيها انه لا يجوز مطلقا وثالثها انه يجوز
فيما لم يقلد ولم يعمل به بعد ولا يجوز في حكم قلده واليه اشار بقوله فثالثها كالاول
لما فرغ من الاجتهاد شرع في الترجيح وذكر اولا حقيقته ثم وجوب
العمل به ثم اقسامه والترجيح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها ويجب تقديم
الامارة على معارضها اذا رجحت لانا نقطع ان الصحابة قدموا بعض الاخبار على بعض
منها انهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة الماء من الماء وقدموا
خبر من روى من ازواجه صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح جنبا وهو صائم على خبر ابي هريرة من
اصبح جنبا فلا صوم له وعورض بان شهادة اربعة لا ترجح على شهادة اثنين فلو وجب العمل
بالراجح وجب تقديم شهادة اربعة على اثنين اجاب بالتزامه فان عند بعض الائمة يجب
تقديم شهادة اربعة على شهادة اثنين وبالفرق فان الشهادة شرعت لدفع الخصومة
فلو اعتبر الترجيح بالكثرة لافضى الى تطويل الخصومة وهو خلاف ما هو المقصود من شرعه
بخلاف الامارة ولا تعارض بين قطعيين لان القطع بالايجاب يجب ان يكون مطابقا
للواقع فلو قطع بالنفي على تقدير القطع بالايجاب يلزم كون النفي ايضا مطابقا للواقع فيلزم
اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا تعارض ايضا بين قطعي وظني لانتفاء الظن باحد
الطرفين عند القطع بالطرف الآخر بل التعارض انما يقع بين الظنيين وهو اما في منقولين
او في معقولين او في منقول ومعقول القسم الاول التعارض بين المنقولين

وهو اما في السند او في المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول وهو التعارض في السند
والترجيح فيه اما بامور تتعلق بحال الراوي او الرواية او بحال المروي الاول ما يتعلق بحال الراوي
وهو الترجيح بكثرة الرواة فان كثرة الرواة يرجح لقوة الظن بها خلافا للكرخي وبزيادة الثقة
والعدالة وبزيادة الفطنة وبزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة الضبط وبزيادة علم
النحو وبان يكون اشهر في هذه الامور السابقة وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها باصل صح
وباعتماده على ذكره لا على خطه وذلك بان يكون الراوي حال الرواية ذاكرا للرواية غير معتمد
في ذلك على خطه او خط آخر وبموافقة الخبر عمل الراوي لان خبر من عمل بموافقته ابعد
من الكذب من خبر من لم يوافق عمله خبره وبانه عرف من حال الراوي انه لا يرسل الا
عن عدل في المرسلين وبان يكون الراوي مباشرا لما رواه كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح
ميمونة وهو عليه حلالا اي غير محرم وكان ابو رافع سفيرا بين الرسول صلعم وبين ميمونة
فانه يرجح على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو محرم وبان يكون الراوي صاحب القصة كرواية
ميمونة تزوجني رسول الله صلعم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس لكون صاحب
القصة اعرف بها من غيره وبان يكون الراوي مشافها فيما سمع بنفسه ومن من يروي
عنه بحجاب كرواية القاسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنه عن عائشة ان بريرة عتقت وكان
زوجها عبدا فانه يقدم على رواية من روى ان زوجها كان حرا لان القاسم سمع من عائشة
مشافهة لان عائشة عمته بخلاف من روى انه كان عبدا فانه سمع منها من وراء الحجاب
وبان يكون الراوي اقرب ممن يروي عنه عند سماع ما يرويه كرواية ابن عمر رضي الله عنه
افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابن عمر تحت ناقة رسول الله صلعم حين
لبى عليه فانها تقدم على رواية من روى انه عليه السلام قرن وبكون الراوي من اكابر الصحابة

لقرب الاكابر غالبا من النبي دون الاصاغر او بكون الراوي متقدم الاسلام فان الاكثر عنه
ابعد او بكونه مشهور النسب او بكونه غير ملتبس في الاسم بضعيف طعن فيه
وبتحمل الراوي الرواية حالة البلوغ لزيادة ضبط البالغ واحتياطه وبكثرة مزكي الراوي
او باعدليتهم وبعلمهم بالبحث عن حاله وبتصريح المزكين بالتعديل فانه يقدم على الحكم وذلك
بان يكون تزكية احدهما بالحكم بشهادته وتزكية الآخر بالعمل بروايته الثاني ما يتعلق بحال الرواية
وهو الترجيح بالمتواتر فان المتواتر يرجح على المسند لان المتواتر مقطوع المتن والمسند
مظنون والمسند يقدم على المرسل ان قبل للخلاف في قبول المرسل ومرسل التابعي يرجح
على مرسل غيره لان مرسل التابعي قد ترك فيه ذكر الصحابي لان الظاهر رواية التابعي عن
الصحابي والظاهر في الصحابي العدالة لقيام الدليل عليها بخلاف غير الصحابي وبالاعلى
اسنادا فانه تقدم على غيره لقلة الوسائط فانها ابعد عن الكذب والمسند عنعنة
الى الرسول صلعم يرجح على الذي احيل على كتاب معروف ويرجح ايضا على حديث مشهور بين
العلماء ويرجح ما في كتاب معروف معتبر على الحديث المشهور بين العلماء لان العادة تمنع التغيير في
الكتاب الموصوف ويرجح ما في صحيح البخاري والمسلم على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة
اولى من المسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ويرجح المسند باتفاق على الذي اختلف في كونه
مسندا ويرجح بقراءة الشيخ فان قراءة الشيخ على الحاضرين اولى من قراءتهم على الشيخ لامكان
ذهول الشيخ في القراءة ويرجح بكونه غير مختلف روايته فان اختلاف الرواية يدل على انه
مضطرب الحال بخلاف ما يكون على طريقة واحدة الثالث ما يتعلق بحال المروي فيرجح بالسماع
فان الحديث المسموع عن النبي صلعم يقدم على ما احتمل ان يكون مسموعا ويرجح بكونه مع الحضور
فان المروي الذي جرى في حضرته عليه السلام ولم ينكر عليه راجح على ما جرى في غيبته وعلم به

ولم ينكره ويرجح بورود صيغة فيه فان الذي ورد فيه صيغة النبي علم بعدم ما فهم من فعله سكت
فسجد ويرجح بان لا يعم به البلوى في الاحاد فان ما لا يعم به البلوى راجح على ما يعم به البلوى اذا
كان من الاحاد لكونه ابعد من الكذب مما يعم به البلوى لان تفرد الواحد بنقل ما تتوفر الدواعي
على نقله يوهم الكذب ويرجح بما لم يثبت انكار لروايته فان ما لم يثبت انكار لروايته يقدم على ما
ثبت انكار لروايته سواء كان الانكار انكار جحود او انكار نسيان

لما فرغ من الترجيح بامور عائدة الى السند شرع في الترجيح بامور تعود الى المتن فالنهي يرجح
على الامر لان المقصود من الامر حصول المصلحة ومن النهي دفع المفسدة والاهتمام بدفع المفاسد
اشد من الاهتمام بحصول المصالح ولان محامل النهي وهي الحرمة والكراهة اقل من محامل الامر
وهي الوجوب والندب والاباحة وكلما كان المحامل اقل كان ابعد عن الاضطراب والامر
يرجح على الاباحة على المذهب الصحيح لاحتمال الضرر على تقدير الترك لو قدم الاباحة بخلاف
العكس اذ لو قدم الامر لم يحتمل الضرر لانه لم يجز تركه ومن رجح الاباحة على الامر نظر الى ان
الامر احتمل عدة معان بخلاف الاباحة وكانت الاباحة اقل احتمالا فترجح على الامر ولعله الاحتمال
ويرجح النهي على الاباحة مثل ما قيل في ترجيح الامر على الاباحة ويرجح الاقل احتمالا على الاكثر
احتمالا كالامر وما كان العاطفة حقيقة راجحة على ما كانت العاطفة مجازا لان الحقيقة مستقلة
بالافادة دون المجاز فانه يحتاج الى القرينة والمجاز يرجح على المجاز بسبب شهرة مصحح ذلك المجاز
وذلك بان يكون العلاقة فيه ومن الحقيقة اشهر من العلاقة من المجاز الاخر والحقيقة مثل ان يكون
احدهما من باب المشابهة والاخر من باب اسم المطلق على المقيد او بقوة مصححه بان يكون مصحح احد
المجازين اقوى من مصحح الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس فان العلاقة المصححة في الاول
اقوى من العلاقة المصححة في الثاني او بقرب جهة احد المجازين الى الحقيقة كحمل نفي الذات

على

على نفي الصحة فانه اقرب اليه من نفي الكمال او يكون دليل احد المجازين راجحا على دليل المجاز
الاخر وذلك بان يكون القرينة الصارفة في احدهما قطعية وفي الاخر غير قطعية او يكون احد
المجازين مشهور الاستعمال والاخر غير مشهور ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح
كما تقدم في بحث المجاز ويرجح الاشهر مطلقا على غير الاشهر وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح
بين الحقيقتين اذا كانت احديهما اشهر والترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر
من الحقيقة وفي رجحان المجاز الاشهر على الحقيقة نظر لان المجاز وان كان اشهر لكنه على
خلاف الاصل والحقيقة وان كانت اقل شهرة لكنها يرجح بانها الاصل ويرجح اللفظ اللغوي
المستعمل شرعا في المفهوم اللغوي على المنقول الشرعي لان الاصل موافقة الشرع للغة
وهذا خلاف المنفرد وهو ان يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى اخر
فان المعهود من الشرع اطلاق اللفظ في المفهوم الشرعي ويرجح احد المتعارضين بتاكيد
الدلالة مثل ان يكون احد المتعارضين خاصا عطف على عام تناوله والمعارض الاخر
خاصا ليس كذلك فان الخاص المعطوف على العام اكد دلالة لدلالة العام عليه مثل قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضرورة
الصدق مثل رفع عن امتي الخطا على ما يتوقف عليه ضرورة وقوعه شرعا او عقلا مثل
اعتق عبدك عني او صعدت السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف وقوعه
الشرعي او العقلي نظرا الى بعد الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما لولاه لكان في الكلام
عبث او حشو على غيره من اقسام الايماء مثل ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يعلل الحكم
به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء بان رتب فيه الحكم بفاء التعقيب لان نفي العبث
والحشو من كلام الشارع اولى ويرجح احد المتعارضين في المفهوم الموافقة فان مفهوم

الموافقة راجح على مفهوم المخالفة على المذهب الصحيح لان دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة
اظهر من دلالته على مفهوم المخالفة ولذلك قد يقل بمفهوم المخالفة بعض من قال بمفهوم الموافقة
ويرجح الاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم اما ترجيحه على الاشارة فلان
الاقتضاء مقصود بايراد اللفظ صدقا او حصولا ويتوقف الاصل عليه بخلاف الاشارة
فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان توقف الاصل عليها واما ترجيحه على الايماء فلان الايماء
وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكن لم يتوقف الاصل واما ترجيحه على المفهوم فلان الاقتضاء
مقطوع ثبوته والمفهوم مظنون ثبوته ولذلك لم يقل بالمفهوم بعض من قال بالاقتضاء
ويرجح تخصيص العام على تاويل الخاص لان تخصيص العام كثير وتاويل الخاص ليس بكثير
ولان الدليل الدال على عدم ارادة البعض تعين كون الباقي مرادا ولو دل على ان الظاهر
الخاص غير مراد لم يتعين هذا التاويل ويرجح الخاص على العام ويرجح الخاص من وجه
على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكذا ما هو اقرب منه ويرجح العام
الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد التخصيص اختلف في كونه حجة
بخلاف العام الباقي على عمومه وحكم المقيد والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي
نكرة وما على النكرة في سياق النفي وعلى غيرها كالمحلى باللام لان الغاء العام الشرطي يوجب الغاء
السببية الحاصلة بالشرط ايضا والغاء العام الغير الشرطي لا يوجب غير الغائه مفسدة
اخرى فكان اولى ويرجح المجموع المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى باللام لان الجنس
المحلى باللام اختلف المحققون في عمومه بخلاف المجموع باللام ومن وما ويرجح الاجماع
على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع الظني على اجماع آخر ظني وقع بعده
لقربه اول من عهد الرسول وهو يوجب قوة الظن ماقرع ص

الرجح العائد الى المتن شرع في الترجيح العائد الى المدلول يرجح الحظر على الاباحة
لان فعل الحظر مستلزم مفسدة بخلاف الاباحة لانه لا يتعلق بتركه وفعله مصلحة
ولا مفسدة ولقوله عليه ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقيل بالعكس
اي يرجح الاباحة على الحظر لان الاباحة يستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل ويرجح
الحظر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحة والحظر لدفع المفسدة ودفع المفاسد
اهم من تحصيل المصالح ويرجح الحظر على الكراهة لقوله عليه ما اجتمع الحلال والحرام
الى آخره ويرجح الحظر على الوجوب لان دفع المفسدة اهم ويرجح الوجوب على الندب
لان مع اعتقاد الوجوب يحترز المكلف عن الترك الذي يحتمل ان يكون التارك مذموما
بسببه بخلاف اعتقاد الندب فانه لا يحترز المكلف عن الترك ويرجح المثبت على
النافي لاشتمال المثبت على مزيد فائدة لم يحصل من النافي كخبر بلال انه عليه دخل البيت
وصلى وقال اسامة انه دخل البيت ولم يصل وقيل المثبت والنافي سواء لا يرجح
احدهما على الآخر لان النافي يتقوى بموافقة الاصل ويرجح الدارئ اي الدافع للحد على
الموجب للحد لان الدارئ يوافق النفي الاصلي ولقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ويرجح
الموجب للطلاق والموجب للعتق على النافي لهما لان الموجب للطلاق والعتق يوافق النفي الاصلي
اعني رفع القيد فيتقوى به على النافي للطلاق وقد يعكس في الصور الثلاث اي يرجح الموجب
للحد على الدارئ وفي النافي للطلاق والعتق على الموجب لهما لان الموجب للحد
والنافي للطلاق والعتق يوافق التاسيس وموافقة التاسيس اولى من موافقة النفي
الاصلي لان التاسيس يفيد فائدة زائدة ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي لان الثواب
يحصل بالتكليفي دون الوضعي وقد يعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي لان الخطاب التكليفي

يشترط فيه فهم المكلف للخطاب وتمكنه من الفعل والوضعي لا يكون كذلك ويرجح المكلف
من الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله عليه
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس اي يرجح الاثقل على الاخف لان الاثقل اكثر
ثوابا لقوله عليه ثوابك على قدر نصبك الخارج لما فرغ من الترجيح
العائد الى المدلول شرع في الترجيح العائد الى امر خارج وهو ترجيح بامور لا تتوقف
عليه الدليل لا في وجوده ولا في صحته ولا دلالته يرجح الدليل الموافق لدليل آخر على دليل
لا يوافقه دليل آخر لان الظن الحاصل من الدليلين اقوى من الظن الحاصل من دليل
واحد ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او لعمل الخلفاء الراشدين او لعمل الاعلم
على غيره فان اهل المدينة اكثر صحبة وكذا الخلفاء الراشدون والاعلم اعرف بمواقع الخلل
واعرف بدقائق الادلة ويرجح احد الدليلين على آخر بوجدان دليله على دليل التأويل
الآخر ويرجح احد الحكمين بالتعرض لعلته على الحكم الذي لم يتعرض لعلته لان الحكم الذي تعرض
لعلته افضى الى تحصيل مقصود الشارع لان النفس له اقبل بسبب تعقل المعنى ويرجح
العام الوارد على سبب خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب لان العام الوارد على السبب
الخاص كالخاص بالنسبة الى ذلك السبب والخاص يقدم على العام ويرجح العام المطلق على
العام الوارد على سبب خاص في حكم غير السبب لانه اختلف في عموم الوارد على السبب ولم
يختلف في عموم العام المطلق والخطاب شفاها اذا عارض عاما لم يكن بطريق المشافهة فترجح
الخطاب بالمشافهة فيمن خوطب شفاها وترجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح
العام الذي لم يعمل به في صورة على العام الذي عمل به في صورة لانه لا يلزم من العمل بالعام
الذي لم يعمل به في صورة اهمال احد الدليلين ولو عمل بالعام الذي عمل به في صورة لزم اهمال

ر ٣ احفظ

العام

العام الآخر بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام الذي عمل به في صورة على العام الذي
لم يعمل به في صورة لان العام المعمول به يقوى باعتبار العمل به ولو تعارض عامان
احدهما امر بالمقصود ترجح على العام الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح
على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف
الثاني ويرجح الحديث الذي فسره الراوي بفعله او قوله على الحديث الذي لم يفسره الراوي
بواحد منهما لاشتمال الاول على فائدة زائدة ويرجح احد الحديثين على الآخر بذكر السبب فان
الحديث الذي ذكر الراوي السبب معه راجح على ما لم يذكر السبب معه لان ذكر السبب يدل
على زيادة اهتمام الراوي بالرواية ويرجح احد الخبرين على الآخر بقرائن تأخره كتأخر اسلام
الراوي لان الظاهر انه تأخر روايته بتأخر الاسلام مع اسلامه بخلاف رواية المتقدم
على اسلام المتأخر الاسلام ويرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره لان تضيق التاريخ
قرينة دالة على تأخره وكذا يرجح احد الخبرين على الآخر بكونه متضمنا التشديد لان التشديد
قرينة دالة على تأخره فان التشديد في آخر عهد الرسول عليه والتخفيف في اول عهده
لما فرغ عن بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح
بين المعقولين والمعقولان اما قياسان او استدلالان ويرجح احد القياسين على
الآخر قد يكون بما يعود الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما تضمنه القياس
والى خارج والاول وهو ما تضمنه يعود الى اصله على قسمين الاول ما يعود الى حكمه والثاني
ما يعود الى علته وما يعود الى حكم الاصل خمسة الاول الترجيح بالقطع فيرجح القياس الذي يكون
حكم الاصل فيه مقطوعا على القياس الذي لم يقطع حكم اصله الثاني الترجيح بقوة دليله
فيرجح القياس الذي دليل حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا على القياس الذي لم يكن

بان قصد به بيان
الحكم المختلف فيه
والعام الآخر بخلافه
فالعام الذي [illegible]
امر بالمقصود
صح

دليل حكم الاصل فيه كذلك الثالث الترجيح بكون حكم الاصل لم ينسخ باتفاق فيرجح
القياس الذي لم ينسخ حكم اصله باتفاق على القياس الذي اختلف في نسخ حكم اصله
الرابع الترجيح بكون حكم الاصل على سنن القياس فالقياس الذي يكون حكم اصله جاريا
على سنن القياس راجح على القياس الذي لا يكون كذلك الخامس الترجيح بدليل
خاص على تعليل حكم اصله فالقياس الذي دل دليل خاص على تعليل حكم اصله يرجح على
ما ليس كذلك بعد الفراغ من الترجيح بامور يعود الى حكم الاصل
شرع في الترجيح بامور يعود الى علة الاصل يرجح احد القياسين على الآخر بالقطع بالعلة فان
مقطوع العلة راجح على ما هو مظنون وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلة
في القياس مظنونا لكنه وجودها لاحدهما مظنون بالظن الاغلب ويرجح القياس الذي
يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذي لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذي يكون مسلك
علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي استنبط علته وصفه بالسبر
على القياس الذي استنبط علته وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف
المناسبة ويرجح احد القياسين على الآخر بطريق نفي الفارق بين الاصل والفرع فالقياس
المقطوع بنفي الفارق فيه بين الاصل والفرع راجح على القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا
وكذلك القياس يكون نفي الفارق فيه مظنونا بالظن الاغلب راجح على الذي يكون نفي الفارق الذي م
فيه مظنونا بالظن الغير الاغلب ويرجح الوصف الحقيقي على غير الحقيقي ويرجح الوصف الثبوتي على
العدمي ويرجح العلة الباعثة على الامارة ويرجح العلة المنضبطة والعلة الظاهرة والعلة
المتحدة على غير المنضبطة والخفية والمتعددة ويرجح ما هو اكثر تعديا على ما هو اقل تعديا
لان زيادة التعدي توجب زيادة الفائدة فهو اولى ويرجح العلة المطردة على العلة المنقوضة

ويرجح

ويرجح العلة المنعكسة على غير المنعكسة لان الانعكاس وان لم يفد العلية لكن يقويها
ويرجح المطردة فقط على المنعكسة فقط لان المطرد في العلل اقوى من المنعكس ولهذا
اشترط في العلة الاطراد ولم يشترط الانعكاس ويرجح احد القياسين على الآخر بكون وصفه
جامعا للحكمة مانعا لها على ما لا يكون كذلك ويرجح قياس المناسبة على قياس الشبه لزيادة غلبة
الظن بغلبة الوصف المناسب ويرجح الضرورية الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب
والعقل والمال على غيرها ويرجح ما وقع في محل الحاجة وان كان من اصول الحاجة ويرجح حفظ
اقسام الخمسة الضرورية الدينية على الاربعة الباقية لان ثمرة الدينية اكمل الثمرات وهي السعادة
الاخروية وقيل بالعكس اي يرجح الاربعة الباقية على الدينية لان حق الله تعالى على المسامحة
بخلاف حقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا ويرجح مصلحة النفس
على الثلاثة الباقية لان حفظ الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح العقل لان حفظ
النسب اشد تعلقا ببقاء النفس ثم حفظ العقل ثم العقل يرجح على المال لان العقل مدار
التكليف بخلاف المال ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته من فقد مانع
او فوات شرط موجبا على القياس الذي يكون موجب نقض علته ضعيفا لان قوة موجب
النقض دليل على قوة العلة المنقوضة ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته محققا
على القياس الذي يكون موجب نقض علته محتملا ويرجح القياس الذي قد انتفى مزاحم علته
في الاصل على ما لم ينتف مزاحم علته فيه لان انتفاء مزاحم العلة يفيد غلبة الظن بالعلة
ويرجح القياس الذي يكون علته راجحة على مزاحمها في الاصل ويرجح العلة المقتضية
للنفي على العلة المقتضية للثبوت لان المقتضية للثبوت يفيد حكما شرعيا لم يعلم بالبراءة
الاصلية بخلاف المقتضية للنفي فانها يفيد ما علم بالبراءة الاصلية وما فائدته شرعية راجح على غيره

العكس
على ما وقع في محل التحسيني والازم
ويرجح ما وقع في محل التكميل على
الخمسة الضرورية وان
ما وقع في محل الحاجة

ويرجح احد القياسين على الآخر بقوة المناسبة لان قوة المناسبة تفيد قوة ظن العلية
ويرجح القياس الذي يكون علته عامة في المكلفين اي متضمنة لمصلحة عموم المكلفين على
القياس الذي يكون علته خاصة ببعض المكلفين لان ما يكون فائدته اكثر اولى

هذا هو الترجيح العائد الى الفرع يرجح القياس الذي يكون فرعه
مشاركا للاصل في عين الحكم وعين العلة على الثلثة اي على ما يكون فرعه مشاركا للاصل في
جنس الحكم وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة وبالعكس لان المشاركة كلما كان اخص
كان الظن بالعلة اقوى ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما
اي عين العلة او عين الحكم على القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما
الجنسين اي جنس العلة وجنس الحكم لما مر ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا
للاصل في عين العلة على عكسه اي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين
الحكم لان العلة اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في حصول العلة اولى من اعتبار ما هو
معتبر في خصوص ويرجح القياس الذي يكون العلة في فرعه مقطوعا على القياس الذي
يكون علته في الفرع مظنونا ويرجح القياس الذي ثبت حكم الفرع فيه بالنص جملة لا تفصيلا
على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص وانما قيد النص بقوله جملة لا تفصيلا لانه لو
ثبت حكم الفرع بالنص على سبيل التفصيل لم يكن ثابتا بالقياس كما مر في شرط حكم الفرع
والترجيح العائد الى المدلول اعني حكم الفرع والعائد الى امر خارج على قياس ما سلف فلهذا لم
يتعرض المصنف لهما   بعد الفراغ من ترجيح المنقولين شرع في ترجيح
المنقول والمعقول اذا تعارضا فقال اذا وقع التعارض بين القياس والمنقول الذي هو الكتاب
والسنة فان كان المنقول خاصا ودل على المطلوب بمنطوقه يرجح على القياس لكون [illegible]

ر الحكم

المنقول اصلا بالنسبة الى القياس ولان المنقول مقدمات اقل فيكون اقل خللا وان
كان المنقول خاصا ودل على المطلوب لا بمنطوقه فهو يقع على درجات لان الظن
الحاصل من المنقول الذي دل على المطلوب لا بمنطوقه قد يكون اقوى من الظن الحاصل
من القياس وقد يكون مساويا له وقد يكون اضعف فالترجيح فيه حسب ما يقع للناظر
فله ان يعتبر الظن الحاصل منه ومن القياس ويأخذ اقوى الظنين وان كان المنقول
عاما فحكمه مع القياس قد تقدم الكلام عليه في باب الخبر فلا حاجة الى اعادته
الامارات المفضية الى التصديقات كما يقع التعارض فيها ويرجح
بعضها على بعض كذلك الحدود السمعية يقع التعارض فيها ويرجح بعضها ولما كان التعارض
والترجيح في الاول هو الكثير الغالب في الشرع قدمه على التعارض والترجيح في الثاني الذي هو
القليل المغلوب في الشرع والترجيح في الحدود السمعية اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او
باعتبار امر خارج اما باعتبار اللفظ فيرجح الحد المذكور بالالفاظ الصريحة التي لا ابهام فيها
على غيره اي على ما يكون مذكورا بالفاظ مجازية او مشتركة او وحشية واما باعتبار المعنى
فيرجح المعرف بمعرف اعرف على ما لا يكون كذلك ويرجح التعريف بالذاتي على التعريف بالعرضي
ويرجح التعريف بعموم الحد على ما لا يكون كذلك مثل ذلك بان يكون احد التعريفين متناولا لمحدود التعريف
الآخر وزيادة فانه يقدم ما اشتمل على المحدود الآخر وزيادة لزيادة فائدته وقيل بالعكس لان مدلول
الاخص متفق عليه ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما زاد على مدلول الآخر والمتفق على مدلوله
اولى من المختلف فيه واما باعتبار الخارج فيرجح التعريف الذي كان موافقا للنقل الشرعي او اللغوي
او قريبا من النقل الشرعي او اللغوي على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الآخر برجحان
طريق اكتسابه بان كان طريق اكتسابه قطعيا وطريق اكتساب الآخر ظنيا ويرجح احد التعريفين

على آخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او عمل الخلفاء الراشدين او عمل العلماء ويرجح ايضا احد التوقيتين على آخر بكونه موافقا لعمل عالم واحد ويرجح احد التوقيتين على آخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا لحكم النفي ويرجح ايضا احد التوقيتين على آخر بدرء الحد بان يلزم من العمل به درء الحد دون العمل بالآخر وتركت من المرجحات في المركبات والحدود امورا لا تنحصر وذلك بان يكون احد الدليلين او احد التوقيتين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح او اكثر والآخر مشتملا على واحد او مثله وفيما ذكرنا من الجهات المذكورة ارشاد لطالبه كيف منها منها

والحمد لله الذي اهلنا لاتمامه والصلوة والسلام على محمد
اشرف انبيائه وعلى آله واصحابه

ووقع الفراغ من تبييض هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في سلخ صفر سنة لهجري
وستين وسبعمائة على يد اضعف عباد الله واحوجهم اليه محمد بن احمد بن
مسعود بن محمد شعبان العدني ... الخطيب
الخوارزمي اصلا اصلح الله شأنه وصانه عما شانه بحق النبي
محمد واله الطيبين الطاهرين في المدرسة المظفرية ببلدة
...